مفارقة ابن رشد

مراد وهبه

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع [illegible]

عبده غريب



الكتـــــــاب : مفارقة ابن رشد

المؤلـــــــف : مراد وهبه

رقـــم الإيداع : ٢٠٠٣/٧٢٠٦م

الترقيم الدولى : ISBN
977 - 303 - 465 - 8

تـاريخ النشـر : ٢٠٠٤م

الناشـــــــــر : دار قباء
للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة
٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج امون
الدور الأول - شقة ٦
٦٣٦٢٥٦٢ -- فاكس/ ٢٤٠١٧٤٤

المكتبـــــــة
١٠ شارع كامل صدقي الفجالة (القاهرة)
٥٩١٧٥٢٢ / ١٢٢ (الفجالة)

المطابــــــــع
مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (٢ ١)
٠١٥/٣٦٣٧٣٢

قصة هذا الكتاب

عنوان هذا الكتاب هو ، فى الأصل، عنوان بحث ألقيته فى المؤتمر الدولى الفلسفى الأول للفلسفة الإسلامية فى نوفمبر ١٩٧٩ تحت رعاية جامعة عين شمس وهى الجامعة التى أقوم بالتدريس فيها. وكان عنوان المؤتمر "الإسلام والحضارة". وقد انتهيت فى بحثى إلى أن مفارقة ابن رشد تكمن فى أن ابن رشد ميت فى الشرق حى فى الغرب، إذ اتهم بالكفر والزندقة، وأحرقت مؤلفاته فى قرطبة، ثم نفى إلى أليسانه فى حين أن فلسفته تعتبر من جذور التنوير الأوروبى.

وفى عام ١٩٨٠ نشُر بحثى فى مجلة ألمانية[1] تصدر عن الجمعية الدولية لفلسفة القانون والفلسفة الاجتماعية. وفى ٤ سبتمبر ١٩٨٠ فُصلت من الجامعة بقرار من الرئيس السادات بدعوى أننى أُفسد عقول الشباب، ومن ثم لم أتمكن من مباشرة طبع أعمال المؤتمر، إذ كانت الجامعة هى المكلفة بطبعه. ومن بين هذه الأعمال بحث لـ "بسام طيبى" رئيس مركز الملاقات الدولية بجامعة جورج أوجست بجوتنجن بألمانيا الغربية (سابقاً) وعنوانه "الإسلام والعلمانية". وقد أرسلت مذكرة إلى رئيس جامعة عين شمس تحثه على رفض نشر ذلك البحث. وفى نفس العام، أى عام ١٩٨٠، صدر

---

(١) d Sozialphilosophie, 66, no. 3 , 1980, pp. 257 60.

كتاب لـــ "بسام طيبى" باللغة الألمانية عنوانه "أزمة الإسلام الحديث". وفى هذا الكتاب يروى طيبى قصة بحثه فى ذلك المؤتمر. جاء فى مقدمته "إن أكثر الأفكار خلافية فى كتابه، وأعنى بها العلمانية، يمكن صياغتها بألفاظ إسلامية". ثم قال فى ملاحظاته الملحقة بنهاية كتابه "إن مراد وهبه قد وُفق فى نشر بحثى فى أعمال المؤتمر التى تعطل نشرها بسبب المعارضة التى اشترطت حذف البحث. كما جاء فى كتابه "أنه أثناء انعقاد المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية عن "الإسلام والحضارة" ألقى المستشرق المتميز ريتشارد ميتشل بحثاً عن "الإسلام والتكنولوجيا" ألح فيه على أن التكنولوجيا ليست خالية من القيم، بل إنها تنطوى على نسق ما من القيم" . والمفارقة هنا أن ميتشل وعدنى بإرسال بحثه لنشره ولكنه لم يرسله رغم إلحاحى عليه. وبعد ذلك سمعت أنه مات.

وفى ٢ يناير ١٩٨١ أصدر الرئيس حسنى مبارك قراراً جمهورياً بعودتى إلى عملى فى الجامعة. وفى عام ١٩٩٠ دعيت للمشاركة فى مؤتمر دولى انعقد فى الخامس من شهر أغسطس ببروكسل ببلجيكا. وفى التاسع من ذلك الشهر عرضت على نخبة من المشاركين فى ذلك المؤتمر اقتراحاً كان يدور فى ذهنى فى ضوء التوتر الحاد بين العالم الإسلامى والغرب مفاده أن فلسفة ابن رشد تصلح أن تكون جسراً بين هذين الطرفين لأن فلسفته فى تقديرى

هى من جذور التنوير الأوروبى. وأيّد الحاضرون ذلك الاقتراح كما أيّدوا اقتراحى بعقد مؤتمر دولى فى القاهرة تحت عنوان "ابن رشد والتنوير". ثم عرضت كل ذلك على اللجنة التنفيذية للجمعية الفلسفية الافروآسيوية فأقرت انعقاد المؤتمر المقترح فى القاهرة فى الخامس من ديسمبر ١٩٩٤ على أن يكون اسمه المؤتمر الدولى الأول الخاص (أى خارج سلسلة مؤتمرات الجمعية الفلسفية الافرواسيوية) وذلك لأسباب ثلاثة:

أولاً : لأنه يتناول شخصية تاريخية إسلامية وليس قضية عامة.

ثانياً : لأنه يستعين بفلسفة ابن رشد فى منتدى دولى لإجراء حوار بين الغرب والثقافة الإسلامية.

ثالثا : لأن هذا المؤتمر يمكن أن يكون مقدمة للمؤتمر العالمى المزمع عقده فى القاهرة فى عام ١٩٩٨ للاحتفال بمرور ثمانمائة عام على موت ابن رشد.

وإثر انتهاء المؤتمر قرر المشاركون تأسيس "الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير" على أن تعقد مؤتمرها الثانى فى نيويورك (بافلو) امتدادا لمؤتمر القاهرة. وقد كان.

والسؤال بعد ذلك:

كتاب لـ "بسام طيبى" باللغة الألمانية عنوانه "أزمة الإسلام الحديث". وفى هذا الكتاب يروى طيبى قصة بحثه فى ذلك المؤتمر. جاء فى مقدمته "إن أكثر الأفكار خلافية فى كتابه، وأعنى بها العلمانية، يمكن صياغتها بألفاظ إسلامية". ثم قال فى ملاحظاته الملحقة بنهاية كتابه "إن مراد وهبه قد وُفق فى نشر بحثى فى أعمال المؤتمر التى تعطل نشرها بسبب المعارضة التى اشترطت حذف البحث. كما جاء فى كتابه "أنه أثناء انعقاد المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية عن "الإسلام والحضارة" ألقى المستشرق المتميز ريتشارد ميتشل بحثاً عن "الإسلام والتكنولوجيا" ألح فيه على أن التكنولوجيا ليست خالية من القيم، بل إنها تنطوى على نسق ما من القيم" . والمفارقة هنا أن ميتشل وعدنى بإرسال بحثه لنشره ولكنه لم يرسله رغم الحاحى عليه. وبعد ذلك سمعت أنه مات.

وفى ٢ يناير ١٩٨١ أصدر الرئيس حسنى مبارك قرارا جمهوريا بعودتى إلى عملى فى الجامعة. وفى عام ١٩٩٠ دعيت للمشاركة فى مؤتمر دولى انعقد فى الخامس من شهر أغسطس ببروكسل ببلجيكا. وفى التاسع من ذلك الشهر عرضت على نخبة من المشاركين فى ذلك المؤتمر اقتراحاً كان يدور فى ذهنى فى ضوء التوتر الحاد بين العالم الإسلامى والغرب مفاده أن فلسفة ابن رشد تصلح أن تكون جسراً بين هذين الطرفين لأن فلسفته فى تقديرى

هى من جذور التنوير الأوروبى. وأيد الحاضرون ذلك الاقتراح كما أيدوا اقتراحى بعقد مؤتمر دولى فى القاهرة تحت عنوان "ابن رشد والتنوير". ثم عرضت كل ذلك على اللجنة التنفيذية للجمعية الفلسفية الافروآسيوية فأقرت انعقاد المؤتمر المقترح فى القاهرة فى الخامس من ديسمبر ١٩٩٤ على أن يكون اسمه المؤتمر الدولى الأول الخاص (أى خارج سلسلة مؤتمرات الجمعية الفلسفية الافرواسيوية) وذلك لأسباب ثلاثة:

أولا : لأنه يتناول شخصية تاريخية إسلامية وليس قضية عامة.

ثانيا : لأنه يستعين بفلسفة ابن رشد فى منتدى دولى لإجراء حوار بين الغرب والثقافة الإسلامية.

ثالثا : لأن هذا المؤتمر يمكن أن يكون مقدمة للمؤتمر العالمى المزمع عقده فى القاهرة فى عام ١٩٩٨ للاحتفال بمرور ثمانمائة عام على موت ابن رشد.

وإثر انتهاء المؤتمر قرر المشاركون تأسيس "الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير" على أن تعقد مؤتمرها الثانى فى نيويورك (بافلو) امتداداً لمؤتمر القاهرة. وقد كان.

والسؤال بعد ذلك:

هل مفارقة ابن رشد ما زالت قائمة من القرن الثانى عشر إلى القرن الواحد والعشرين ؟

جواب هذا السؤال هو قصة هذا الكتاب.

القاهرة – يناير ٢٠٠٣

مراد وهبه

ماذا حدث في قرطبة ؟

ولـد ابـن رشد فى مدينة قرطبة بالأندلس عام ١١٢٦م ، وفيها درس الفقـه والطب وعلوم الأوائل . وفى عام ١١٦٩ تولى القضاء فى أشبيليه ثم فى قرطبة بالإضافة إلى كونه طبيباً خاصاً للخليفة أبى يعقوب المنصـور بمراكش. ثم عاد إلى قرطبة ليتولى منصب قاضى القضاة ، وهو منصب أبيه وجده من قبل. وفى هذه السيرة حادثان هامان :

الحادث الأول عندما قال ابن طفيل لابن رشد : " سمعت أن أمـير المؤمنيـن [أبـا يعقوب المنصور] يتشكى من قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب مَنْ يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهمـاً جيداً لقرّب مأخذها على الناس ". ثم اقترح ابن طفيل على ابـن رشـد أن يكون مسئولاً عن تنفيذ رغبة الأمير فقبل المهمة. وعـندئذ ذهبا سوياً الى الأمير . " سأل الأمير ابن رشد أولاً عن نسـبه ثـم قال له : ما رأى الفلاسفة في السماء [العالم] أقديمة أم حادثـة ؟ لم يجب ابن رشد زاعماً أنه لا يشتغل بالفلسفة . فراح الأمـير يتحدث مع ابن طفيل فإذا بالأمير يبرز معرفته بأفلاطون وأرسطو والفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام، وإذا بابن رشد ينزاح عـنه الرعـب وينخرط في الحديث فيكلفه الأمير بشرح مذهب أرسطو[1].

(١) محيى الدين المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، الطبعة الأولى، مكتبة محمود توفيق، ١٣٤٤، ص ١٧٣.

وكانت شروح ابن رشد لأرسطو على ثلاثة ضروب : الضرب الأول هو ما يسمى الشرح الأكبر وفيه يثبت ابن رشد فقرة لأرسطو ثم يسهب فى شرحها فيأتى شرحه أطول من النص كما هو الحال فى شرحه لكتاب "المقولات" و"تفسير ما بعد الطبيعة". والضرب الثانى هو ما يسمى الشرح الأوسط وفيه ينقل ابن رشد فقرات طويلة ثم يشرح الكلمات أو الآراء الغامضة . والضرب الثالث هو ما يسمى الشرح الأصغر وفيه يجمل مذهب أرسطو وقد يزيد عليه أو يرجح رأى أحد الفلاسفة أو المفسرين على آخر مثل الرسائل الطبيعية الصغرى .

أما الحادث الثانى فقد قال عنه المراكشى "إنه فى أيامه [يقصد يعقوب المنصور] نالت أبا الوليد بن أحمد بن رشد محنة شديدة. وكان لها سببان : جلى وخفى. فأما سببها الخفى، وهو أكبر أسبابها ، فإن الحكيم أبا الوليد ، رحمه الله، أخذ فى شرح كتاب الحيوان لأرسطوطاليس صاحب كتاب المنطق، فهذبه وبسط أغراضه، وزاد فيه ما رآه لائقاً به فقال فى هذا الكتاب. عند ذكر الزرافة، وكيف تتوالد، وبأى أرض تنشأ : "وقد رأيتها عند ملك البربر"، جارياً في ذلك على طريقة العلماء فى الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومنتحلو الكتّاب من الاطراء والتقريظ وما جانس هذه الطريق، فكان مما أحنقهم عليه. غير أنهم لم يظهروا ذلك. وفى الجملة فإنها كانت من أبى الوليد غفلة ...

واستمر الأمر على ذلك إلى أن استحكم فى النفوس. ثم إن قوماً ممن يناوئه من أهل قرطبه ويدّعى معه الكفاءة فى البيت وشرف السلف، سعوا به عند أبى يوسف [يعقوب المنصور] ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التى كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه، حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة، بعد كلام تقدم : " فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة"، فأوقفوا أبا يوسف على " هذه الكلمة" ، فاستدعاه بعد أن جمع الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة. فلما حضر أبو الوليد، رحمه الله ، قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق: أخطك هذا؟ فأنكر. فقال أمير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط، وأمر الحاضرين بلعنه . ثم أمر بإخراجه على حال سيئة، وإبعاده وإبعاد مَنْ يتكلم فى شيء من هذه العلوم ، وكُتِبت عنه الكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة، وبإحراق كتب الفلسفة كلها"[٢] .

هذا عن الحادث الأول أما الحادث الثانى فقد قال المقّرى : "وكل العلوم لها عندهم [يقصد أهل الأندلس] حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم ، ولا يُتظاهر بها خوف العامة. فإنه كلما قيل "فلان يقرأ " الفلسفة" أو "يشتغل بالتنجيم" أُطلق عليه اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه. فإن زلّ فى شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان ، أو يقتله

(٢) نفس المرجع ، ص ١٧٤ – ١٧٥ .

السلطان تقرباً لقلوب العامة، وكثيراً ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن إذا وُجدت"[٣] .

وعن الحادث الثاني أيضاً ذكر الأنصاري أن من أسباب نكبته [يقصد نكبة ابن رشد] اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور والي قرطبة. وقال القاضي أبو مروان : "ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث معه في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول : تسمع يا أخي . وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنّف كتاباً في الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوان، ونعت كل واحد منها، فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال: "وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر، يعني المنصور . فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه، وكان أحد الأسباب الموجهة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده" [٤] .

وقد جاء اتهام ابن رشد بالزندقة والكفر في ثنايا منشور أصدره الخليفة المنصور هذا نصه :

"كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام. وأقرّ لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام.. فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق .. بُعدها عن الشريعة بُعد المشرقين.. يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها.. ونشأ بينهم في هذه السمحة البيضاء شياطين إنس .. فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب.. لأن الكتابي يجتهد في ضلال.. وهؤلاء جهودهم التعطيل.. دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمن ، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد سالمهم على شدة حروبهم.. ومازلنا، وصل الله كرامتكم ، نذكرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه ويهديهم".

وبعد ذلك أصدر الخليفة منشوراً آخر وجهه إلى الجمهور جاء فيه :

"فاحذروا ـ وفقكم الله، هذه الشرذمة على الإيمان، حذركم من السموم السارية في الأبدان. ومن عُثر له على كتاب من كتبهم، فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه، وإليه يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه، ومتى عثر على مجد في علوائه عَم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل بالتثقيف والتعريف.. والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم، ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق وإجماعكم. إنه منعم كريم"[٥] .

وبعد صدور هذا المنشور تحرك خصوم ابن رشد وجمعوا عبارات من مؤلفاته تدل على خروجه من "سنن الشريعة"، [illegible]

(٣) ابن أبي أصيبعه ، ص ٥٣٢ .
(٤) المرجع السابق .

(٥) عبدالواحد المراكشي، الذيل والتكملة .

بمجلس المنصور بتأويل أفضى إلى خروجها عما دلت عليه " أسوأ مخرج" إذ آثرت حكم الطبيعة على حكم الشريعة فأمر الخليفة بعقد محكمة لابن رشد بدعوى أنه "مرق من الدين" فاستوجب لعنة الضالين. وبعد ذلك أمر الخليفة بحرق كتبه ونفيه إلى أليسانه. ويقال إن فخر الدين الخطيب الرازى سمع وهو فى القاهرة بشهرة ابن رشد فاستأجر سفينة من الإسكندرية وهمّ بالسفر إلى المغرب لمقابلته ولكنه عدل عن السفر بعد أن سمع باضطهاد ابن رشد .

ومع ذلك فقد عفا الخليفة عن ابن رشد ، ولكنه ما لبث أن مات فى عام ١١٩٨ وعمره واحد وسبعون عاماً. ونُقل جثمانه إلى قرطبة من مراكش على ظهر البهيمة التى حملته إلى مثواه الأخير، وضع التابوت من جهة ومؤلفاته من الجهة الأخرى.

والسؤال إذن :

مَنْ الذى شوّه الفلاسفة إلى الحد الذي يُتهمون فيه بالإلحاد والزندقة ؟ (٦)

إنه، في رأيى، أبو حامد الغزالى فى المقام الأول. وُلد فى عام ١٠٥٨م فى طوس إحدى قرى خراسان. درس جزء من العلم بطوس

(٦) قال الشيخ محمد يوسف موسى إن كراهية المسلمين للفلسفة مردودة إلى هجوم الغزالى على الفلاسفة .

M. Y. Moussa, Avicenne et Al. Azhar, Revue du Caire, Juin, 1951, pp. 140-65.

ثم رحل إلى جرجان حيث إمام الحرمين ضياء الدين الجوينى رئيس المدرسة النظامية فتتلمذ له، وبعد ذلك تولى التدريس بهذه المدرسة ببغداد فى عام ١٠٩١م، ثم تركها وذهب إلى الشام والحجاز ومصر. وبعد ذلك عاد إلى طوس ومات فيها فى عام ١١١٣م.

أرّخ لحياته فى كتابه "المنقذ من الضلال". فى عهد الصبا انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت عنه العقائد الموروثة فدّب الشك إلى نفسه دبيباً خفيفاً حتى ضايق نفسه وخنقها. فقد انتهى به الشك إلى إبطال ثقته بالحواس. فحاسة السمع، وهى أقوى الحواس، تنظر إلى الظل فتراه غير متحرك ثم بعد ذلك تعرف أنه متحرك، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في حين أنه ليس كذلك، ثم إن الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض. ثم تجاوز شكه فى الحواس إلى شكه فى العقل. يقول : "قالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى. فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه . وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته" (٧) .

والسؤال إذن :

(٧) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٨، ص٢٨.

ما هو هذا الحاكم الذى من حقه تكذيب العقل ؟

إنه نور إلهى . يقول الغزالى : " وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر [8] .

ومن شأن هذا النور منع العقل من الخوض فى المسائل الالهية، وبالتالى منع الفلاسفة من الخوض فى هذه المسائل الرياضية.

والسؤال إذن :

هل منع الفلاسفة من الخوض فى المسائل الالهية يمنع الحوار معهم ؟

[illegible]

[illegible]

[illegible]

حكيت شبهتهم ولا ثم أجبت عنها، فبم تأمن أن يطالع [illegible]

[illegible]

يفهم كنهه ؟ وما ذكره [illegible]، ولكنه فى شبهة لم تنشر ولم تشتهر. فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية" [9].

وتأسيساً على ذلك فإن الغزالي عندما رأى تحهل علماء الكلام، فى القرنين العاشر والحادى عشر، نظريات الفلاسفة حتى تموت ارتأى خطأ هذا الرأى فألف "تهافت الفلاسفة" وهو كتاب يدور على تكفير الفلاسفة، وعلى الاخص فى ثلاث نظريات وهى نظرية قدم العالم، والقول بأن الله لا يعلم إلا الكليات فلا يعنى بالجزئيات، وإنكار بعث الأجساد .

وتكفيرهم فى هذه المسائل مردود إلى انهم انصتوا إلى فلاسفة اليونان. يقول الغزالى : " وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم [illegible] مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم – منكرون للشرائع [illegible] وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس [illegible] وحيل مزخرفة . فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر [10]

هكذا جاء ذكر التكفير فى مفتتح كتاب "تهافت الفلاسفة" ولكن الغزالي زاد عليه شيئاً آخر فى [illegible]

قـــائل : قد فصلّتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟! قلنا : تفكيرهم لابد منه"[11].

ثـــم سكت عن إبداء الرأى فى وجوب قتلهم . بيد أن السكوت عـــنه لا يعـــنى نفيه . ولا أدل على ذلك من أنه حدث، فى النصف الـــثانى مـــن القرن العشرين، أن ألف نجيب محفوظ رواية بعنوان " أولاد حارتـــنا " ارتـــأى ثلاثـــة من الشيوخ المسلمين أنها كُفر مقنّع فوجهـــوا إلـــيه تهمـــة الالحاد والزندقة. وهؤلاء الشيوخ هم : محمد الغـــزالى وعبدالحمـــيد كشـــك وعمر عبدالرحمن. وقد تولى ثالثهم الجـــواب عن الشق الثانى من السؤال الأول الذى كان مطروحاً على أبى حامد الغزالى فقال: قتله واجب. وقد كان إلا أنه أنقذ . وقد حدث ذلك فى الخامسة والنصف بعد ظهر يوم الجمعة الموافق ١٤ أكتوبر ١٩٩٤ [12].

وبعـــد موت الغزالى أصبح المشرق العربى محكوماً بمذهبه، بـــل امتد تأثيره إلى المغرب العربى حتى كاد أن يكون محكوماً به. ولا أدل علـــى ذلك من أن أهل السُّنة قد لقبوا الغزالى بحجة الإسلام، وســـمى أمير المسلمين حتى لا يشارك أمير المؤمنين فى لقبه . وقد أســـهم ، فى تدعيم تأثير الغزالى، ابن تومرت الذى أجهز على دولة المرابطيـــن، ومهـــد لتأســـيس دولة الموحدين. فقد كان من رأيه أن الشـــريعة لهـــا كـــيان مستقل عن العقل ، ومن ثم فهى لا تستند إلى أحكامـــه . وســـبب ذلـــك مردود إلى أن العقل ليس فيه إلا الإمكان والـــتجويز أما الشريعة فهى يقين كامل، ومردود كذلك إلى أن أغلب القياس الفاسد متعلق بالعقل أما القياس الصحيح فهو القياس الشرعى المستمد من الشريعة.

وبسبب هذا التأثير للغزالى ألّف ابن رشد ثلاثة كتب للرد على الغـــزالى هما على التوالى " فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، وله عنوان آخر مذكور فى كتابه "مناهج الأدلة" وهو " فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة"[13]، يرد فيه ابن رشد على كـــتاب الغـــزالى المعنون " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة". و كـــتاب " تهافـــت التهافـــت " ويرد فيه على كتاب الغزالى " تهافت الفلاســـفة" . أمـــا الكتاب الثالث فهو " مناهج الأدلة فى عقائد الملة " ويهـــاجم فيه ابن رشد علماء الكلام وأهل الظاهر والمتصوفة. وأظن أن أشـــهر هذه الكتب الثلاثة هو كتاب " تهافت التهافت" لأنه الكتاب الـــذى فجرّ المعركة. فالمعركة بين الغزالى وابن رشد هى المعركة بين " تهافت الفلاسفة" و" تهافت التهافت

(١١) ... ، دار قباء ... ، ١٩٩٩، ص

... محمود قاسم ... المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، ص

ففى " تهافت التهافت " لا يكتفى ابن رشد بتفنيد حجج الغزالى بـــل يحاول تحليل شخصيته لبيان الأسباب الذاتية والموضوعية التى دفعـــت الغـــزالى إلـــى اتخاذ موقف معاد للفلاسفة. الأسباب الذاتية مردودة إلى خصائص شخصية، فيصفه بأنه مداهن وخبيث وملبس. يقول " فاتيانه بمثل هذه الأقاويل السوفسطائية، قبيح، وإنما أراد بذلك مداهـــنة أهـــل زمانـــه [14]. وفى موضع اخر يقول " هذا كله قول سوفسطائى خبيث" [15] ، وهو الملبس لا الفلاسفة فإن الملبس هو الذى يقصد التغليط لا الحق. وإذا أخطأ فى الحق فيقال إنه ملبس" [16].

هذا عن الأسباب الذاتية أما الأسباب الموضوعية فمردودة إلى أن حجج الغزالى [illegible] أن المعـــركة هى [illegible] الفلاسفة " و " تهافت التهافت " مـــن حـــدوث أمرين : الأمر الأول أن السلطان محمد الفاتح [illegible] إجـــراء منافســـة بيـــن الكتابين. ودخل الحلبة مصطفى بن يوسف البرمونى المعروف بخواجة زاده المتوفى عام ١٤٨٨م بكتاب عنوانه " تهافـــت الفلاسفة ، وانتصر به على منافسه فى المسابقة وهو علاء الديـــن على الطوسى المتوفى عام ١٤٨٢ الذى دخل المسابقة بكتاب

(١٤) [illegible]
(١٥) [illegible]
(١٦) [illegible]

عـــنوانه " الذخـــيرة فى المحاكمة بين الغزالى وابن رشد". أما الأمر الثانى فهو صدور الترجمة اللاتينية للكتابين فى مجلد واحد [17].

وفى تقديرى أن هذه المعركة بين " تهافت الفلاسفة " و " تهافت التهافـــت" هى معركة فاصلة فى تاريخ الفكر الإسلامى، لأنها تستند إلى سؤال خفى هو على النحو الآتى :

هل من حق ثقافة ما التأثر بثقافة أخرى ؟

وأظـــن أن الجـــواب التاريخى قد حسم لصالح كتاب "تهافت الفلاسفة". تفصيل ذلك :

يبدأ ابن رشد كتابه " فصل المقال " بقوله إن الغاية منه هى أن يسأل عن "النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق إن كان مباحا بالشرع أم محظورا؟! وكان جوابه أن "اعتبار الموجودات بالعقل جاء [illegible] الأمر فى غير ما آية من كتاب الله مثل فاعتبروا يا أولى الألباب [18]. وبما أن الاعتبار، عند ابن رشد، ليس إلا استنباطاً للمجهول من المعلوم وهو القياس كان معنى ذلك أن اعمال القياس العقلى أمر واجب بحكْم الشريعة. وأكمل درجات القياس البرهانى هو [illegible] الذى به تتم معرفة الإنسان [illegible] معرفة برهانية عن طريق [illegible] مخلوقاته. وإذا كان هذا [illegible] واجب بحكم الشريعة لزم الاستعانة

(١٧) [illegible] القاهرة، ١٩٦١، ص ٦٧
(١٨) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال [illegible] ص ٢٤

بما قام به الغير فى هذا المجال " سواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك فى الملة "[١٩] بشرط أن يكون أخذنا عنه مقترناً بالنقد، " فإذا كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"[٢٠].

وخلاصة القول "أن النظر فى كتب القدماء (فلسفة اليونان) واجب بالشرع إذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه، وأن مَنْ نهى عن النظر فيها مَنْ كان أهلاً للنظر فيها"[٢١] . ويضرب ابن رشد مثالاً لذلك فيقول: " إن مثل مَنْ منع النظر فى كتب الحكمة مَنْ هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل مَنْ منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتى وضرورى[٢٢].

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار

ما العلاقة بين الشريعة والفلسفة، أو بالأدق ما هى نقطة التماس بينهما ؟

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٨ .
(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٨ .
(٢١) المرجع السابق، ص ٣١
(٢٢) المرجع السابق، ص ٣٢

يقسم ابن رشد الشريعة إلى ظاهر وباطن. والباطن يخضع للتأويل. والتأويل ، عند ابن رشد، هو " اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"[٢٣] إلا أن ابن رشد لم يكن هو أول مَنْ استعان بالتأويل، فقد سبقه آخرون.

والسؤال إذن :

هل التأويل ، عند ابن رشد ، متميز ؟

جواب هذا السؤال محكوم بمعرفة تاريخ هذا المصطلح .

التأويل لغةً يعنى الرجوع والعود فيقال آل ، يؤول، أولاً. جاء ذلك فى معجم "تهذيب اللغة" للأزهرى فى مادة أول. ثم تطور المعنى فى معجم "لسان العرب" لابن منظور فيقال تأوله أى فسّره. وفى هذا يقول أبو البقاء فى كلياته : "التفسير والتأويل واحد، وهو كشف المراد عن المشكل".

ثم تطور لفظ تأويل مع الزمن فميّز البعض بينه وبين التفسير فانصرف التأويل إلى المعانى المحتملة التى يحتاج فى قصد واحد منها إلى ترجيح بامارات ودلائل أكثر من معنى الألفاظ اللغوية، وانصرف التفسير إلى شرح المفردات والألفاظ شرحاً لغوياً يؤدى إلى المعنى الظاهر من النص. وفى هذا يقول الجرجانى "إن التفسير

(٢٣) [illegible] ٢٠

هو الكشف والإظهار، وفى الشرع هو توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذى نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة. ثم يميز بين التفسير والتأويل فيقول " وفى الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذى يراه موافقاً للكتاب والسُّنة مثل قوله تعالى ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ أراد به اخراج الطير من [illegible] أو العالم أو الجاهل كان تاويلا.

هذا هو معنى التأويل الذى نشأ مع نشأة الإسلام، إذ هو لم يتجاوز الاختلاف فى أصول الإيمان. وهذا هو ما اشار إليه ابن قيم الجوزية حين قال ان أهل الإيمان قد يتنازعون فى بعض الاحكام ولا يخرجون [illegible] عن الإيمان. وقد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المؤمنين، واكمل الأمة ايمانا، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسائله واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم اثبات ما نطق به الكتاب والسُّنة كلمة واحدة من أولهم إلى اخرهم، لم يسوموها تأويلا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا، ولم يبدوا لشئ منها إبطالا ولا ضربوا لها أمثالا، ولم يدفعوا فى [illegible] بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان [illegible]

[illegible]

اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. وهذا اللفظ نقله الزَّبيدى فى كتابه "تاج العروس" عن ابن الكمال إذ يقول : "قال ابن الكمال التأويل صرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله إذا كان هذا المعنى المحتمل الذى تصرف إليه الآية موافقاً للكتاب والسنة

ومن هذه الزاوية يمكن اعتبار الجعد بن درهم هو أول مؤول بسبب إنكاره الصفات القديمة للذات الإلهية؛ إذ قال بأن القرآن مخلوق، كما قال بأن الله ما كلم موسى تكليما، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلا. وكان وقتها فى الكوفة فإذا بأمير المؤمنين على الكوفة خالد بن عبدالله القسرى يقول فى أحد خطبه : "انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم فإنى أريد اليوم أن أضحى بالجعد بن درهم". ثم نزل، وكان الجعد بجواره فذبحه فى اسفل المنبر"[٢٤].

ثم تابعه فى التأويل الجهم بن صفوان المنسوب إليه فرقة الجهمية ذلك انه هو الآخر - متأثرا بجعد - قد راعه الحشو الهائل الذى ادخل فى الحديث، وعدم اهتمام المحدثين بالدراية واقتصارهم فقط على الرواية. وبسبب الدراية دون الرواية أنكر جهم خلق الله الجنة والنار، ومن ثم أنكر الحساب وما يلزم عنه من ثواب وعقاب

[illegible]

فى القبر – كما أنكر أن ملك الموت يقبض الأرواح [٢٥] . ومن ثم أنكر الصفات الأزلية التى يوحى مدلولها بالمشاركة مع المخلوقات . قال : لو كان علم الله غير الله ولم يزل فهذا تشريك لله تعالى، وإيجاب الأزلية لغيره تعالى وهذا كُفر. وإن كان هو الله فالله علم وهذا الحاد [٢٦]. ومن هنا فإننا نأخذ على الجهم أنه يؤول ولكنه يكفِّر مَنْ يخالف تأويله. وهذه مفارقة لأن التأويل ينطوى على المغايرة، أى خروج عن المألوف. والتكفير ينطوى على نفى المغايرة. إذن ثمة تناقض فى أن يكون المؤول مكفراً.

والسؤال إذن :

هل فى الإمكان رفع هذا التناقض ؟

ارتأى الغزالى أن وضع قانون للتأويل كفيل برفع هذا التناقض. قال : " بين المعقول والمنقول تصادم فى اول النظر وظاهر الفكر. والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع فى الجمع والتلفيق". وبعد ذلك انشغل بالمتوسطين فوجد أنهم منقسمون إلى خمس فرق. الفرقة الأولى هم الذين قنعوا بالمعقول

(٢٥) [illegible] والبدع، ص ١١٧ – ١١٩

(٢٦) [illegible] ج١٢، ص ٤٢١

فصدقوا بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً. والفرقة الثانية هم الذين أفرطوا فى المعقول فلم يكترثوا بالمنقول. والفرقة الثالثة هم الذين جعلوا المعقول أصلاً فضعفت عنايتهم بالمنقول إلى الحد الذى فيه إذا شق عليهم تأويل حديث جحدوه حتى لا يبتعدوا عن التأويل. والفرقة الرابعة هم الذين جعلوا المنقول أصلاً فلم يوغلوا فى المعقول فظهر لهم التصادم بين المنقول والمعقول . والفرقة الخامسة هى الفرقة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول.

والغزالى ينحاز إلى مفهوم التأويل عند الفرقة الخامسة، ولكنه مع ذلك يحذِّر من تناوله لأنه إما أنه تأويل بعيد عن الفهم وإما أنه تأويل لا يتبين فيه وجه التأويل، وبالتالى فإنه يحذِّر من الاستعانة بالتأويل لأنه [illegible] [٢٧]. ومعنى ذلك أن الغزالى لم يتمكن من رفع التناقض المطلوب.

والسؤال إذن :

هل تمكن ابن رشد من رفع التناقض المطلوب ؟

[illegible] الفلاسفة من أهل [illegible] الفارابى وابن سينا [illegible]

[illegible] ص ١٢٣ – ١٢٨

حامد [الغزالى] قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بـ"تهافت الفلاسفة" فى ثلاث مسائل: فى القول بقدم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات وأنه تعالى عن ذلك، وفى تأويل ما جاء فى حشر الأجساد وأحوال المعاد"(٢٨).

وقد تبين من قول ابن رشد أنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع فى أمثال هذه المسائل. وهو هنا ينقد ، خفية، الفقه المالكى الذى يستند إلى مفهوم الإجماع، وهو الفقه السائد فى الأندلس فى زمن ابن رشد.

ثم يفصلّ ابن رشد رأيه فى مفهوم التأويل فيقول " فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشرع أو نطق به. فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فإن كان موافقا فلا قول هناك، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله"(٢٩). ومعنى ذلك أن الشريعة ضربان : الشريعة على ظاهرها والشريعة على باطنها. أما الحكمة فهى ضرب واحد . ومن ثم يمكن القول بأن الحكمة هى الشريعة مؤولة. ولا أدل على سلامة هذا القول من تقرير [illegible] أن الحكيم يحل بالشريعة من جهة إفصاحه

(٢٨) [illegible]
(٢٩) [illegible]

بها بالتأويل الذي لا يجب الافصاح به. ويحل بالحكمة من جهة افصاحه فيها بمعان لا يجب أن يصرح بها إلا فى كتب البرهان.

والسؤال إذن :

هل يخلو التأويل من الخطأ ؟

جواب ابن رشد أن المؤول معرض للخطأ. ومن أجل تجنب الوقوع فى الخطأ، والحد من افراط الصوفية فى التأويل وضع ابن رشد قانونا للتأويل ، وهو أن التأويل يأتي من الراسخين في العلم، ذلك أن الناس، فى رأى ابن رشد، على ثلاث مراتب فى قدراتهم الادراكية : مرتبة منها هي أولئك العلماء، ومرتبة ثانية هى صنف من الناس مدى قدرته هو ان يستخدم القياس الجدلي دون القياس البرهانى. والفرق الجوهرى بينهما هو أنه بينما البرهان يستند إلى مقدمات يقينية يكتفى القياس الجدلى بأن تكون مقدماته مشهورة بين الناس، سواء أكانت يقينية فى ذاتها أم لم تكن. وكذلك فى الناس صنف ثالث لا يتجاوز فى قدراته حدود القياس الخطابى، أعنى أن يساق لهم القول على نحو يستريحون إليه ولا عليهم بعد ذلك أن يكون مستدلاً من مقدماته استدلالا برهانيا أو جدليا. فمن هذه الجماعات الثلاث لا يجوز التأويل إلا لجماعة القياس البرهانى وهم الراسخون فى العلم، وهم على صلة [illegible] عن الرسول ﷺ وما

على ذلك نتيجة وهى أن نشر التأويلات فى غير كتب البرهان يفضى إلى تكثير أهل الفساد، وهو تكثير مناهض للمقصد الأصلى وهو تكثير أهل العلم. وإذا حدث تكثير أهل الفساد كفر الناس بالحكمة. وهنا ينوه ابن رشد برواية عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب: "علموا الناس على قدر أفهامهم حتى لا يكذبوا على الله ورسوله". ومعنى ذلك أنه ليس من المشروع للعلماء أن يفصحوا عن تأويلاتهم للجمهور، ولكن من المشروع أن يقولوا للجمهور إن ذلك التأويل معروف من الله وحده(٣٠).

والإجماع فى التأويل أمر محال لأن تحقيق الإجماع يستلزم معرفة جميع العلماء الموجودين فى عصر معين، كما يستلزم ألا يكون هناك من العلماء مَنْ يجهل وجوده، أو تعلمه ولكنه يكتم رأيه. وإذا كان الموضوع موضوع تأويل لظاهر الشريعة ازداد الأمر صعوبة لأن العلماء قد يتفقون على ضرورة التأويل فى موضع من المواضع ثم يختلفون على طريقته. وإذا كان ذلك كذلك فلا يجوز التكفير على خرق الإجماع فى التأويل".

ولكن ماذا يعنى لفظ التكفير ؟

يعنى أن الذى يكفر هو الذى يتوهم أنه مالك الحقيقة المطلقة. ومن شأن هذا الوهم أن يحد من سلطان العقل. والتأويل، بالمعنى

(٣٠) فصل المقال ص ١٢ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٦

الرشدى، هو الذى يمنع الإنسان من الوقوع فى ذلك الوهم فلا يبقى حد لسلطان العقل ، وهذا هو جوهر التنوير.

والسؤال إذن :

هل ثمة خشية من أن يكون سلطان العقل مبرراً لمجاوزة الشريعة ؟

جواب ابن رشد على النحو الآتى :

لو سئلنا : ما الذى يضمن لنا ألا تتعارض الشريعة والحكمة، كان جوابنا هو : إنه لا ضمان. فهذه هى الشريعة قائمة كما هى قائمة ، وها نحن أولاء باذلون الجهد الفطرى فى استكناه حقيقة الكون بالفكر الفلسفى البرهانى فإن وجدناها متفقة مع الشريعة كان خيراً وإلا فنحن مضطرون عند التعارض أن نختار بين التصديق القائم على الإيمان الصرف والأخذ بما أنتجه البحث العقلى أو نلجأ إلى تأويل الشريعة بما يتفق مع نتائج البرهان. فإذا ورد فى البرهان، وهو أساس التأويل، ما يبدو مخالفاً للشرع وجب تأويل الشرع ليطابق البرهان لأنه لا يخالف الشرع من حيث إن كليهما حق. فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"(٣١). البرهان إذن هو المعيار الذى نميز به بين التأويل الصحيح والتأويل الفاسد. وابن رشد يعنى بالتأويل الفاسد تأويل المتكلمين، وعلى الأخص تأويل

(٣١) فصل المقال ، ص ٣٢

الأشعرية حيث يضعون المقدمات التى يظنون بها اليقين، ثم يستنبطون منها النتائج. مثال ذلك البرهنة على حدوث العالم. فالمقدمات ثلاث : المقدمة الأولى أن الجواهر لا تتعرى من الأعراض هى قضية غامضة لأن الجواهر ليست واضحة. ولو كانت واضحة لسلم بها الجميع . والمقدمة الثانية أن الأعراض حادثة تعنى أن الحدوث يكون للجواهر أيضا. فإذا شككنا فى حدوث الأعراض جار لنا الشك فى وجود الجواهر . أما المقدمة الثالثة وهى أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث فإنها تحتمل أكثر من معنى، إنها قد تعنى أن ما لا يخلو من جنس الحوادث فهو حادث، وقد تعنى ما لا يخلو من حادث مخصوص منها .

ونحن نكتفى بهذا المثال لأنه يبين رفض ابن رشد لممارسة تأويل يخضع للجدل الذى يعتمد على مقدمات مشهورة وليست يقينية . ومثل هذا النوع من التأويلات هو السائد ليس فقط عند الأشاعرة وإنما أيضا عند المتكلمين على تنوع طوائفهم الأربع : الطوائف التى تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتى تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التى تسمى بالباطنية، والطائفة التى تسمى بالحشوية. وكل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعم كل واحد منهم أن [illegible] الشريعة الأولى التى قصد بحمل عليها جميع الناس

جميعها وتؤمل مقصد الشرع إنه لا يكون إلا بالبرهان ، أى القياس العقلى، ولا يمارسه إلا الراسخون فى العلم، وهؤلاء الهة ولكن لا يقال عنهم كذلك، وبالتالى فالتأويل ممتنع على الجمهور ، وعلى أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها، لأنه إذا تثبت فى غير هذه الكتب واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية على نحو ما يحدث عند الغزالى فذلك خطأ على الشرع وعلى الحكمة [٣٢].

وهذه التفرقة بين العلماء والجمهور هى تفرقة تقليدية فى الفكر الإسلامى . وقد بلورها الغزالى فى كتابه " إلجام العوام عن علم الكلام " حيث يطلب من العوام سبعة أمور: التقديس بمعنى تنزيه الله عن الجسمية. ثم التصديق، أى الإيمان بما قال النبى [illegible]. ثم الاعتراف بالعجز، أى الإقرار بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقتهم. ثم السكوت ، أى عدم السؤال عن معناه لأن سؤالهم عنه بدعة. ثم الإمساك، أى عدم التصرف فى تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى. ثم الكف، أى يكف باطنهم عن البحث عنه [illegible] لأهله، أى عدم الاعتقاد بأن ذلك إن خفى [illegible] [٣٣]. ومع ذلك فإن ابن

(٣٢) [illegible]

(٣٣) [illegible] . إلجام العوام عن علم الكلام، [illegible] الكتب [illegible] ، ١٩٩٤

رشد يتهم الغزالى بأنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وذلك فى كتابه الذى سماه " المقاصد" (مقاصد الفلاسفة) فزعم إنما ألّف هذا الكتاب للرد عليهم، ثم وضع كتابه المعروف بـ "تهافت الفلاسفة" فكفرهم فيه (٣٤) .

بيد أن الجديد فى التفرقة بين الراسخين فى العلم والجمهور هو أن ابن رشد ينظر إليها على أنها القضية الأساسية فى منطقه. فالمنطق عنده ، منطقان : منطق الجمهور وهو منطق الاستقراء لأن "الموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس"(٣٥) فإذا قيل لهم إن ههنا موجوداً ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم" (٣٦) . أما منطق الراسخين فى العلم فهو منطق القياس . يقول : " والاستقراء أظهر إقناعاً من القياس، إذ كان يستند إلى المحسوس ولذلك كان استعماله أنفع مع الجمهور، وهو أسهل معاندة. والقياس ، بعكس ذلك ، أقل نفعاً وبخاصة عند الجمهور، وأصعب معاندة، ولذلك فإن استعماله أنفع مع المرتاضين فى هذه الصناعة". ويقصد بالمرتاضين الراسخين فى العلم. وهذه الصناعة، عند ابن رشد، أشرف من صناعة الاستقراء

(٣٤) ابن رشد: تلخيص كتاب الجدل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٤٨
(٣٥) مناهج الأدلة ، ص ١٧٥
(٣٦) نفس المرجع ، ص ١٧١ - ١٧٢.

لأن الأولى مؤلفة من مقدمات صادقة أولية وهى بذلك على الضد من الثانية المؤلفة من مقدمات يظن أنها مشهورة وهى ليست مشهورة أو يظن بها أنها صادقة وهى ليست كذلك " (٣٧) .

وعلى الرغم من هذه القسمة الثنائية بين الاستقراء والقياس إلا أن ابن رشد لا ينظر إليها على أنها قسمة تنطوى على انفصال طرفيه وإنما على اتصالهما . وهو يدلل على ذلك بأدلة خمسة :

الدليل الأول أن المقدمات الكلية التى يستند إليها القياس لا طريق لنا إلى العلم بها إلا بالاستقراء لأنه إذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدمات الكلية. وإذا لم يكن لنا سبيل إلى معرفة المقدمات الكلية لم يكن لنا سبيل إلى البرهان (القياس اليقينى).

والدليل الثانى مشتق من حديثه عن المشهورات؛ إذ يقول : "من المشهورات ما هى عند العلماء والفلاسفة من غير أن يخالفهم الجمهور" . ثم يزيد الأمر إيضاحاً فى حديثه عن الشك فى المشهورات فيقول : " إن أسباب الشك محصورة فى ثلاثة أصناف : منها ما يضاد الفلاسفة فيه بعضهم بعضاً - مثل ما يرى بعضهم فى أن الغنى آثر من الفقر ، ويرى بعضهم أن الفقر آثر من الغنى . ومنها ما يضاد الفلاسفة فيه الجمهور - مثل ما يرى " الفلاسفة أن الفضيلة مع سوء العيش

(٣٧) المرجع السابق ، ص ٤٧

والخمول آثر من جودة العين والكرامة مع فوات الفضيلة، والجمهور يرون خلاف ذلك[٣٨].

والدليل الثالث أن المعانى الفلسفية منقولة عن المعانى الواردة عند الجمهور مثل لفظ الجوهر ولفظ الموضع ولفظ الجدل . فعن الجوهر يقول ابن رشد : " هذا الاسم عند المتفلسفين هو منقول عن الجوهر عند الجمهور، وهى الحجارة التى يغالون فى أثمانها . ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سُميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات سميت جواهر"[٣٩].

أما عن لفظ الموضع فيقول : " فما يدل عليه اسم الموضع عند الجمهور، هو المعنى الذى نقل عنه هذا الاسم إلى ها هنا فإنه يلزم أن يكون [illegible] الجمهورى شبه ما [illegible].

والدليل الرابع [illegible]

[illegible]

والفلاسفة [illegible]

(٣٨) المرجع [illegible]، ص [illegible]
(٣٩) ابن رشد، [illegible] ص [illegible] ١٣
(٤٠) المرجع [illegible]، ص [illegible]

الجمهور، ثم هو يفيد فى العلوم الفلسفية لبيان وجهتى النظر فى كل مسألة لاجراء حوار بينهما. ثم هو يفيد فى الوصول إلى المبادئ الأولية.

أما الدليل الخامس فهو أن الجمهور لا يلتفت إلا إلى الفيلسوف على الرغم من هجومه عليه، إذ هو والفيلسوف يبدأن بالمشهورات[٤١].

ونخلص من هذه الأدلة الخمسة إلى أن شرط إباحة التأويل للجمهور أن يرتفع إلى مستوى العلماء ، أى إلى مستوى التأويل بالبرهان.

والسؤال إذن :

إذا كان ثمة اتصال بين الفلاسفة والجمهور فلماذا يتحدث ابن رشد عن الانفصال بين الفلاسفة والجمهور ؟

إن الانفصال قائم تاريخيا بين الفلاسفة والجمهور. ففى محاورة اوطيفرون يقول اوطيفرون إن المدعى العام يعلم أن التهم الموجهة إلى سقراط تلقى استحسانا وقبولا من العالم برمته، أى من الجمهور[٤٢]. وإثر إعدام سقراط تشتت الذهول من تلاميذه ومن

(٤١) [illegible]، الجدل، ص ٦٣

(٤٢) Plat[illegible] Oxford, 1903, p[illegible]

بينهم أفلاطون الذى غادر أثينا وعاد إليها بعد ثلاثة عشر عاماً وأنشأ " الأكاديمية " وكتب عند مدخلها " لا يدخل إلا كل عالم بالهندسة "، ومن ثم انفصل أفلاطون عن الجمهور . أما ابن رشد فيقول إن النبي يترجم الصور الحسية إلى رموز حتى يتمكن الجمهور من فهم النص الديني. أما الفلاسفة فقادرون على التأويل الحق الذى لا يقدر عليه إلا الله . ومن ثم تثار إشكالية الحقيقة عند ابن رشد على النحو الآتى : إذا كانت الإشكالية تنطوى على تناقض فما هو التناقض الكامن فى إشكالية الحقيقة ؟

التناقض يومئ إليه تعريف ابن رشد للتأويل بأنه " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"(٤٣) . ومن هنا مقصد تحذير ابن رشد للفلاسفة من الاعلام الصريح عن هذا التناقض بين ما هو حقيقى وما هو مجازى. ومما يزيد الأمر إيضاحاً عن هذا التحذير أن الفيلسوف لم يكن معترفا به فى عصر ابن رشد. إذ أن الاعتراف كان محصوراً فى الفقيه والسياسى. ولهذا فإن ابن رشد ، كرد فعل ، يعطى الصدارة للفيلسوف مع أنه مساوٍ للمشرع فيمتنع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة من قبل المشرع، أى من قبل السلطة السياسية. وإذا امتنع توهم امتلاك الحقيقة المطلقة تحولت الحقيقة إلى مجرد معرفة قابلة للتطور. وفى هذه الحالة لن يكون من حق أحد أن يكفر الآخر بحجة أنه يبقى

(٤٣) فصل المقال ، ص ٣٤

الحقيقة المطلقة، وبالتالى فإنه يخرج عن الإجماع، والإجماع تلازمه القطعية أو الدوجماطيقية. يقول ابن قائد النجدى : "ومَنْ جَحَد ما لا يتم الإسلام بدونه أو جحد حكماً ظاهراً أجمع على تحريمه أو حله اجماعياً قطعياً أو ثبت جزماً كتحريم لحم الخنزير أو حل خبز ونحوها كفر"(٤٤).

يبين من هذا النص أن القطعية جوهر الإجماع. وإذا كانت القطعية تنفى الرد عليها بالبرهان، فالقطعية مانعة من إعمال البرهان، وبالتالى فإن التكفير تهمة موجهة إلى مَنْ يخرق الدوجماطيقية. وهكذا يتميز ابن رشد عن أرسطو فى ادخاله مقولة التكفير فى مجال المنطق كمقولة مع بيان أنها متناقضة مع التأويل. ولهذا فأنا لا أتفق مع كل من جوتييه وجلسون فى زعمهما أن ابن رشد لم يأت بجديد فى المنطق، ذلك أن المنطق ، عند أرسطو، يخلو من مقولتى التكفير والتأويل لأنه يخلو من القسمة الثنائية بين الراسخين فى العلم والجمهور ، والتى تنطوى على إشكالية، أى على تناقض بين الاتصال والانفصال بين هذا وذاك.

والسؤال إذن :

هل فى الإمكان رفع الإشكالية التى تنطوى عليها هذه القسمة الثنائية وبالتالى رفع مقولة التكفير ؟

(٤٤) [illegible] قائد النجدى ، تحفة الخلف فى اعتقاد السلف . تحقيق ابو اليزيد [illegible] ، دار الصحوة، ١٩٨٥، ص ٧٥

فى إطار وضع قادم Pro quo الرقع ممكن. وقد تصور ابن رشد معالم المدينة المثالية فى ثنايا مناقشته لـ "جمهورية " أفلاطون.

والسؤال إذن :

ما هى سمات المدينة الفاضلة عند ابن رشد ؟

السمة المحورية وحدة هذه المدينة، والحكمة هى سمتها فى مواجهة الجهل، وهو يعنى تحكم الشهوة فى العقل. ومعنى ذلك ان الحكمة كامنه فى تحكم العقل[٤٥]، أى تحكم الجزء المعرفى فى باقى الأجزاء. وإذا تم التحكم تصبح المدينة الفاضلة واحدة، وإذا لم تتم تتعدد المدن الشريرة. والتعددية هنا تعنى الانقسام بين المدن، ومن ثم بيزغ الصراع. وبهذا المعنى فإن التعددية لا تعنى الديموقراطية بل تعنى ذيوع الشر، كما أن الوحدة لا تعنى الشمولية، وإنما تعنى تحكم العقل فى الشهوة لأن هذا التحكم يسمح للإنسان بمجاوزة ما هو حسى إلى ما هو عقلى، أى بمجاوزة ما هو خطابى أو ما هو شعرى إلى ما هو برهانى. وإذا تمكن الجمهور من هذا التحكم فإن الباب يصبح مفتوحاً أمامه لكى يصل إلى ممارسة البرهان العقلى وإلى اعتلاء المناصب العليا فى المدينة الفاضلة. ومن هذه الزاوية فإن ابن رشد يتحامل على الشعراء العرب لأنهم يؤلفون قصائدهم من اجل

(٤٥) Press London 1974, p. 36

الدعوة للاستمتاع باللذة، وبالتالى فإنهم يؤدون دوراً فى منع اتصال الجمهور بالحكماء. ومن هذه الزاوية أيضاً فإن ابن رشد يهاجم علماء الكلام، وعلى الأخص الأشعرية، فيصفهم بأنهم نفوس مريضة لها تأثير على الجمهور، وبالتالى فإن استبعاد المتكلمين ضرورى إذا أردنا تحرير عقل الجمهور. فمن شأن هذا التحرير دفع الجمهور إلى مستوى الفلاسفة بحيث لا تتمكن السلطة السياسية أو الدينية أو هما معاً من دفع الجمهور إلى قتل الفلاسفة المهمومين بتحرير العقل.

والسؤال إذن :

هل استطاع ابن رشد انجاز هذه المهمة ؟

جوابى بالنفى وسبب ذلك مردود إلى أنه لم يفطن إلى أنه كان من اللازم أن يؤلف كتاباً آخر يكون عنوانه " فصل المقال وتقرير ما بين الجمهور والحكماء من الاتصال ". وأهمية تحرير هذا الكتاب الآخر مردودة، فى رأيى، إلى أن التكفير سيظل قائماً من قبل علماء الكلام تجاه الحكماء، إذا واصل علماء الكلام تحكمهم فى الجمهور. ولهذا فإن تأليف مثل هذا الكتاب يُعد تمهيداً لتوليد الوعى لدى الجمهور بأن هذا التحكم مزيف. وبسبب غياب تأليف كتاب من هذا القبيل فإن التكفير ما زال قائماً حتى هذا العصر.

وأيا كان الأمر [illegible] هذه المعرفة التى اصطنعها ابن رشد [illegible]

ولكن ثمة مسألة أخرى لم تكن واردة عنده ولكنها واردة عند ابن رشد وهى العلاقة بين المنطق والنحو. وسبب ذلك مردود إلى أنه منذ دخول المنطق إلى العالم الإسلامى والمتكلمون والنحويون يحاربونه بضراوة. فعن المتكلمين صدرت كتب عديدة ضد المنطق بدعوى أنه كفر وزندقة ، وأن أصحابه ملحدون [٤٦] . ولهذا ذاعت عبارة جرت مجرى المثل " مَنْ تمنطق تزندق" [٤٧] . وأظن أن هذا هو السبب الذى دفع الغزالى إلى رفض تسمية كتبه المنطقية باسم المنطق. فقد أسماها بأسماء أخرى تخفى الاسم الحقيقى الذى هو موضع الذم والاستهجان. وهذه الكتب هى " معيار العلم" و"محك النظر" و"المستصفى" . أما القسم الخاص بالمنطق من كتاب "القسطاس" فإن الغزالى يذكر اسم المنطق ، ولكنه مع ذلك يحاول فى ذلك الكتاب استخراج أشكال القياس، التى هى موازين الحقيقة، من القرآن . وفى كتاب "المعيار" يستخدم المنطق فى الفقه ، ويوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه.

وتأسيساً على ذلك النقد المرير لعلم المنطق آثر علماء المسلمين قواعد اللغة على قواعد المنطق. ولا أدل على ذلك من الحوار الذى دار بين أبى سعيد السيرافى (٨٩٧ - ٩٧٩) النحوى اللغوى المتكلم والمنطقى النسطورى أبى بشر متى بن يونس . وكان من بين الحاضرين على بن عيسى الذى روى المناظرة وأملاها على أبى حيان التوحيدى فى الليلة الثامنة من كتاب " الامتاع والمؤانسة". وقد ذهب أبو بشر إلى القول بأن النحو يحتاج إلى المنطق وأن المنطق لا شأن له بلغة القرآن بسبب مادتى القياس والتعليل فى النحو. أما السيرافى فقد ذهب إلى أن القياس والتعليل ليسا اقتباساً من التراث اليونانى وإنما هو اجتهاد نحوى. ومن هنا فإن النحاة عندما يتحدثون عن وظيفة الإعراب يرون أنها تفضى إلى فهم المعنى، بل إنهم يذهبون إلى أن الإعراب هو اللغة. فبالاعراب تتميز المعانى. ويبدو أن الغلبة فى هذا الحوار كانت للنحويين. ولهذا ارتبط التأويل بقواعد اللغة ومراعاة أساليب البلاغة. وقد عبّر الجوينى بوضوح عن هذا الارتباط إذ قال " إنما يسوغ فى التأويلات ما يسوغه الفصحاء "، بل إنه ارتأى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ[٤٨]. ومعنى ذلك أن مجاوزة النص الدينى . ويل يجب أن تخضع لقواعد اللغة العربية التى نزل بها النص، وبما نسمح به اللغة والصرف من استخدامات لكلمات فيبحث المؤول عن استخدامات أخرى للفظ المؤول فى القرآن بحيث يعضد

(٤٦) رسائل اخوان الصفا، [illegible] ، ج٤ ، ص ٤٤
(٤٧) [illegible] ، المعرب ، ج [illegible]
[illegible] ١٩٠٦ [illegible]

(٤٨) [illegible] البرهان ، تحقيق عبد العظيم الديب ، [illegible] ، ص ٥١٦
[illegible] ١٤٠٠هـ .

به تأويله ، ويبحث أيضاً عن استخدامات اللفظ فى اللغة والعرف مما يؤيد ما يذهب إليه فى التأويل .

ومن ثم كان على ابن رشد الربط بين التأويل واللغة فى تعريفه للتأويل بأنه اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب. ومع ذلك فإن ابن رشد لم يفلت من الاتهام الذى وُجه إليه بأنه كافر وزنديق فاضطهد من امته، إلا انه كان ممهداً للتنوير فى أوروبا. وهذه هى مفارقة ابن رشد.

ماذا حدث

فى باريس ؟

دُفنت الفلسفة الإسلامية فى القرن الحادى عشر فى فارس والبلدان الشرقية بسبب هجوم علماء الكلام بوجه عام، والغزالى بوجه خاص.

ثم دُفنت فى أسبانيا فى نهاية القرن الثانى عشر بقرار سياسى من الخليفة المنصور. ولكنها بعثت إلى الحياة فى أوروبا بمرسوم سياسى من فردريك الثانى هوهنشتاين (١١٩٧ - ١٢٥٠) ملك نابولى وصقلية. كان جسوراً فى اقتحام مجالات الفلسفة والفلك والهندسة والجبر والطب والتاريخ الطبيعى، وألفَ كتابا عن البيزرة[1] يعتبر أصل العلوم التجريبية فى غرب أوروبا. وبدأ فى تقليص سلطة رجال الدين والنبلاء فارتأى أن مقاومة البابوية تستلزم فكراً مضاداً يدعم بزوغ الطبقة الصاعدة وهى طبقة التجار وأرباب المهن والتى نشأت حول القصور الاقطاعية. ذلك أنه مع بداية القرن الثانى عشر نشطت، فى أوروبا، حركة التجارة والصناعة ونتج عن هذه الحركة أمران : انتظام التجار والصناع فى نقابات، واعفاؤهم من السخرات الاقطاعية. وأخرجت دار الصناعة، فى كل من البندقية وجنوه، أساطيل بحرية لحمل المتاجر. وفى فرنسا أصبحت الأسواق ملتقى التجار من أنحاء غرب أوروبا، وعدت أنهار أوروبا سبلا

لنشأة حركة عقلانية ترفض وجود حكومات ثيوقراطية. ومن أجل تدعيم هذه الحركة نُصح الامبراطور باصدار مرسوم بترجمة مؤلفات ابن رشد لأنها تستجيب لمناهضة الثيوقراطية كنظام اجتماعى تسانده الكنيسة الرومانية . وقد كان؛ إذ تُرجمت تلك المؤلفات إلى اللاتينية والعبرية فيما بين ١٢١٧، ١٢٣٠، أى بعد أقل من عشرين عاماً من موت ابن رشد. ولابن رشد ثمانية وثلاثون شرحاً على أرسطو. ومن بين هذه ستة وثلاثون شرحاً مترجماً إلى العربية، وأربعة وثلاثون مترجماً إلى اللغة اللاتينية.

وكان أول المترجمين هو ميخائيل سكوت. عاش فى طليطلة وتوفى عام ١٢٣٥. ويذكر أنه قام بالترجمة فى بلاط الإمبراطور فريدريك الثانى. الشرح الوسيط، النفس، الشرح الكبير، الحيوان، التلخيص. ما بعد الطبيعة، الشرح الكبير.

وترجم هرمان الألمانى: فن الشعر، الشرح الوسيط. [illegible] إلى نيقوماخوس، التلخيص (الاصل العربى مفقود). وثمة [illegible] عبرية محفوظة فى مجموعة مخطوطات بجامعة كمبردج [illegible] وترجمتان لاتينيتان إحداهما لهرمن والأخرى لبرنارد فلنتينانو.

وترجم [illegible] المقولات: الشرح الوسيط. [illegible] العبارة: الشرح الوسيط. [illegible] الأولى والثانية؛ [illegible]

الوسيطان. وترجم بيدرو داللجو: الحيوان، تلخيص. أما كتاب " تهافت التهافت" فقد ترجمة كالو بن داود الصغير مستنداً إلى ترجمة عبرية قام بها كالوينموس بن ثودوروس بين عامى ١٣١١، ١٣٢٨.

واللافت للنظر أن النص العربى للشرح الكبير لـ " كتاب النفس " مفقود. ولهذا فثمة أقاويل تشكك فى مدى مطابقة الترجمة اللاتينية أو العبرية مع النص العربى المفقود[٢]. والدافع إلى ذلك التشكيك مردود إلى محاولة تبرئة ابن رشد من نظرية " وحدة العقل الانسانى " التى تفضى إلى انكار الخلود. وأيًّا كان الأمر، فقد ترجمت جميع مؤلفات ابن رشد. ولكن عند ترجمتها كانت فلسفة

(٢) [illegible] ١٩٩٧ [illegible] "بيت الحكمة" بقرطاج بتونس كتاب " الكبير" لكتاب "النفس لارسطو" لابن رشد [illegible] العربية ابراهيم الغربى. جاء فى مقدمته انه لا يعرف تاريخ وضعه بالذات والنص العربى لا يزال مفقودا – فقد [illegible] له ابن ابى اصيبعة " شرح كتاب النفس لأرسطو (عيون الانباء فى طبقات الأطباء) ص ٥٣٢، وذكر له المراكشى صاحب كتاب "الذيل والتكملة" تلخيص فى كتاب النفس، مقالة فى علم النفس، تعاليق على كتاب النفس، ص٢٤ [illegible] [illegible]

أوغسطين المتأثرة بالأفلاطونية الجديدة[٣] هى السائدة. وكنت تشد من وراء ذلك التأثر مواجهة الفلسفة اليونانية القديمة. ومن أجل هذه المواجهة اعتبر أوغسطين الإنجيل هو المصدر الوحيد للحكمة. والحكمة، من هذه الزاوية ، تكون أساس علم اللاهوت. وعلم اللاهوت، فى نهاية المطاف، يستمد سلطانه من الله. وهكذا يكون الله هو البداية والنهاية. وتأسيساً على ذلك ألّف أوغسطين كتابه المعنون "مدينة الله" (٤٢٦م)، أى قبل موته بأربع سنوات، مع أنه قد بدأ فى تأليفه عام ٤١٣. يتحدث فيه عن مدينتين: مدينة سماوية ومدينة أرضية. الأولى تتخذ من الخيرات المادية وسيلة لتحقيق الغاية الحقة وهى الكمال الروحى، والثانية تتخذ من هذه الخيرات غاية فتصبح موضع تنازع بين البشر. ومن أجل ذلك ينبغى ، فى رأى أوغسطين، أن تكون الدولة خاضعة للكنيسة، والعقل خادم للإيمان، والفلسفة تابعة للدين. وكان فى تقدير أوغسطين أن مشروعه الفلسفى، وهو اخضاع الدولة لله، قابل للتطبيق. بيد أن هذه القابلية لم تستمر طويلا بسبب ترجمة مؤلفات أرسطو إلى اللاتينية والعبرية

(٣) هى شكل جديد للأفلاطونية من وضع فيلون وأفلوطين فى مصر فى القرنين الأول والثانى للميلاد. فيلون ميلاده غير مضبوط وفلسفته تدور [illegible] إله مفارق للعالم ، خالق له، معنى به ولكن من خلال وسطاء. [illegible] الوسيط الأول ثم الحكمة ثم [illegible] والملائكة. أما أفلاطون (٥ [illegible]) فيضع ثلاثة [illegible] أو جواهر صادرة من الواحد ومنفصلة عنه

ابتداء من القرن التاسع حيث ترجمت "المقولات" و"العبارة". وفى القرن الثانى عشر ترجمت أربعة كتب هى "الأورجانون" و"التحليلات الأولى والثانية" و"الطوبيقا" و"المشكلات السوفسطائية". وأدخل بيير ابيلار (١٠٧٩ - ١١٤٢) الجدل فى علم اللاهوت ، وكان يعنى به إعمال البرهان المنطقى، ومن ثم ألّف كتابه المعنون "نعم ولا" Sic et non يعرض فيه مائة وخمسين مسألة لاهوتية، وبإزاء كل مسألة النصوص التى تبدو متعارضة، ثم يكشف عن وجه الحق فيها، وبعد ذلك يحاول التوفيق.

ولكن بعد ترجمة مؤلفات ابن رشد كان لابد من إثارة سؤال جوهرى فى مواجهة الأوغسطينية وهو على النحو الآتى :

هل التفلسف عقلياً مشروع شرعا ؟

لم يكن من الميسور الجواب عن هذا السؤال من غير الدخول فى صراع، لأن هذا الصراع يعنى، ضمنيا، أن ثمة تناقضا خفياً بين الشريعة والفلسفة إلى الحد الذى تبدو فيه الفلسفة غريبة عن الشريعة. ومن هذه النقطة بدأ الالتفات إلى ابن رشد، بل بدأ التأثر بجوانبه. ويقال إن هذا التأثر بدأ منذ عام ١٢٣٠ كما يذهب إلى ذلك جارديه وقنواتى[٤] . فقد لاحظا أن أول ذكر لابن رشد ورد عند جيوم

(٤)
1342 p 265

دوفريني (١١٨٠ - ١٢٤٩) . فقد ذكره مرتين ونعته بـ " الفيلسوف النبيل جداً " وذلك لسببين : السبب الأول أن ثمة هاجسا كان سائداً في القرن الثالث عشر، وهو محاولة تنصير الفلسفة الأرسطية. وقد كان جيوم متأثراً بذلك الهاجس. والسبب الثاني أنه كان متأثراً بابن سينا في مسألة التمييز بين الوجود والماهية. فلفظ الوجود، عند جيوم، له معنيان. المعنى الأول أن الوجود ماهية أو جوهر بدون أعراض. والمعنى الثاني أن الوجود لا يعني الماهية، بل إن الماهية غريبة عنه. ومع ذلك فثمة استثناء لهذا التمييز وهو الله. ففي الإمكان تصور أي كائن من غير أن يكون له وجود في الواقع إلا الله لأنه ليس في الإمكان تصور ماهيته بدون وجوده. ومعنى ذلك أن الوجود والماهية شئ واحد. وهذا المعنى أو هذا المبدأ هو أساس براهين وجود الله على ما هو وارد في كتابه " المبدأ الاول " . فعند البرهنة على وجود الله ثمة فروض ثلاثة : إما التسلسل إلى ما لا [illegible] إذا افترضنا أن كل موجود هو موجود بغيره. بيد أن هذا التسلسل ممتنع لامتناع تصور اللامتناهي. وإما التسلسل دائريا بمعنى أن كل موجود هو علة ومعلول. وهذا أيضا ممتنع لانه يعني أن كل موجود هو علة ذاته بطريقة غير مباشرة. وإما افتراض وجود كائن قائم بذاته وجوده عين ماهيته وهو الله موجود في الواقع وفي الذهن .

وفي تقديري أن جيوم قد أوضح منذ البداية الفارق الأساسي بين ابن سينا وابن رشد، واتخذ من القسمة الثنائية بين الممكن والواجب منطلقاً لمعارضة ابن رشد. والواقع أن الفارابي قد سبق ابن سينا في القول بالتمييز بين الوجود والماهية بمناسبة ملاحظة منطقية لأرسطو وهي أن كون الشئ موجوداً لا يعني أن هذا الشئ يجب أن يكون موجوداً. فماهية الشيئ ليست هي وجوده. وكل ما فعله الفارابي هو أنه أحال هذا التمييز المنطقي إلى تمييز ميتافزيقي فميّز بين الوجود والماهية. ومعنى ذلك أن الموجودات الطبيعية ممكنة، أي ليس لها علاقة جوهرية مع الوجود، إذ هي يمكن أن تكون موجودة ويمكن ألا تكون. وعلى ذلك فإن وجودها مشتق بالضرورة من علة غير ذاتيا. وهذه العلة وجودها في ماهيتها وهي الله.

[illegible]ما ابن سينا فقد استعان بذلك التمييز بين الوجود والماهية [illegible]ضافا إليه تمييزا آخر بين الخلق والحدوث، فأخذ بخلق العالم [illegible]ليته بدعوى أن الخلق لا يستلزم الحدوث، أي سبق العدم ، بل إن أزلية الله تستلزم أزلية علته ، وهذه الأزلية تستلزم أزلية العالم. [illegible] أن أزلية العالم لا تستبعد علة أزليته، ذلك أن العالم ممكن، ووجود الممكن يستلزم علة. وهناك نص لابن سينا يدلل على صحة هذا القول. قال: " كل موجود فإما واجب وإما ممكن. ووجود كل ممكن [illegible] ليس لكل ممكن علة ممكنة [illegible]

وينسبها إلى الوجود نسبة حقيقية. وهو فى ذلك يساير الجوينى (الأشعرى) فى قوله بأن العالم بكل ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يجوز مثلاً أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه. أما ابن رشد فهو على الضد من ابن سينا، إذ يقر بأن الممكن فى ذاته وفى جوهره لا يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى. فإن قيل إنما يعنى قولنا ممكنا باعتبار ذاته، أى متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو، قلنا إن هذا الارتفاع مستحيل.

وبعد دو فرينى جاء هنرى دى جاند (مات ١٢٩٣) الذى كان أستاذاً لعلم اللاهوت فى جامعة باريس. انحاز، مثل دوفرينى، إلى ميتافيزيقا ابن سينا وإلى تعريفه لها بأنها علم الوجود من حيث هو وجود، ولكنه أضاف مفهوم الشئ res والضرورى necesse، وهو يعنى بالشئ الموجود الذى نعرفه، والوجود من حيث هو وجود هو الماهية، أما الواجب فهو الموجود الضرورى. ومن ثم القسمة الثنائية للوجود من حيث الضرورى والممكن بشرط ألا يُفهم الممكن من غير الضرورى. والممكنات تفيض عن الواجب الذى هو الأول ... ينصّر دى جاند [illegible] بالقول بالموجود غير المخلوق والموجود المخلوق.

[illegible]

(١٥) [illegible]

إزاء قوله بقدم العالم وصدور الموجودات بعضها عن بعض لا عن الله رأسا، إذ أن هذه الموجودات تصدر عن عقل فلك القمر فيصبح هذا الوسيط أقدر من الله. والأفضل، فى رأى هاليس، التمييز بين الخالق والخليقة. فالخليقة روحية وجسمية، ومكونة القوة والفعل – الماهية المجردة – الهوية المشخصة - الهيولى والصورة.

وفى هذا الإطار نشأ تيار سينوى معارض لابن رشد. والسؤال إذن:

هل نشأ تيار رشدى فى مواجهة التيار السينوى؟

جواب هذا السؤال كامن فى جامعة باريس التى أنشئت عام ١٢٠٠ واشتهرت بفلاسفتها ولاهوتييها فى القرن الثالث عشر والذين اهتموا بأعمال أرسطو الفلسفية والمنطقية دون ربطها باللاهوت، ولهذا حدثت مفارقة وهى أنه على الرغم من أن الأساتذة والطلاب [illegible] انهم كانوا يسيرون فى طريق يخلو من اللاهوت، بل إن الاشتغال بالعلوم الفلسفية لم يكن محصورا فى الهراطقة أو الملحدين؛ إذ كان يضم الكهنة أيضا. ومع ذلك قيل عن الهراطقة والملحدين إنهم رشديون لأنهم كانوا يعتبرون فهم ابن رشد لأرسطو هو الفهم الصحيح. وأظن أن هذا هو السبب فى [illegible]

[illegible]

رشد فى " الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو" والتى بمقتضاها يكون العقل، عند أرسطو، خارج النفس. ومن ثم كان السؤال السائد هو على النحو الآتى: [هل العقل واحد، وجميع البشر مشاركون فيه، أم أن لكل انسان عقلاً خاصاً به ؟

كان جواب نفر من الفلاسفة بالايجاب على الشق الأول من السؤال وبالنفى على الشق الثانى، فأطلق على هذا النفر الرشديون اللاتين بزعامة اسحق البلاج (؟ - ؟) وسيجيردى برابان (١٢٣٥ - ١٢٨٢) .

عاش اسحق البلاج فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر. ترجم كتاب الغزالى " مقاصد الفلاسفة " ثم ألفَ كتاباً عنوانه " تقويم المذاهب " انتقد فيه الغزالى لأنه لم يفهم الفلاسفة، وارتأى أن ثمة أربعة معتقدات جوهرية مشتركة بين الفلسفة والدين: الثواب والعقاب، البعث، العناية الالهية، الله المكافئ والمنتقم. ومع ذلك فإن البلاج يفصل بين الفلسفة والدين من حيث الغاية. الدين يتجه إلى العوام فيستعين بالأسلوب الخطابى، والفلسفة تتجه إلى الصفوة فتستند إلى البرهان العقلى. ولهذا يقال إن البلاج هو الممهد لنظرية الحقيقة المزدوجة. يقول : " رأيى العقلانى، فى نقاط كثيرة، يتعارض مع عقيدتى الدينية لأنى أعرف بالبرهان أن هذا الشئ أو ذاك حقيقة بحسب الطبيعة، وأعرف فى الوقت نفسه، استناداً إلى كلام الأنبياء، أن

العكس هو الحقيقة بحسب المعجزة. هاتان الحقيقتان ليستا من مجال واحد، وليس على الفيلسوف أو المؤمن أن يضماهما متزامنتين معاً على مستوى واحد".

أما دى برابان فيعتبر المؤسس الحقيقى للرشدية اللاتينية. ثمة شك فى سنة مولده وسنة موته. يقال إنه وُلد عام ١٢٤٠ ، ومات عام ١٢٨٤. فى كتابه "مسائل فى الميتافزيقا" يقول: "بأن لا شئ يأتى من العدم، وبالتالى فالعالم قديم". ثم يستنبط من قدم العالم إن ليس ثمة تمايز بين الوجود والماهية لأن كل ماهية متحققة دائماً. وحيث أن المحرك الأول، وهو الله، دائم فالعالم أيضاً دائم، أى قديم. ودى برابان يتناول هذه القضية فى كتابه " الضرورة والإمكان " ويتساءل: هل الله خلق العالم عن إرادة أم عن ضرورة؟ ويجيب بأن الله يخلق مباشرة وبالضرورة العقل الأول الذى هو قديم قدم الله. ثم يردد هذه النظرية فى كتابه " المستحيلات " حيث العقول المفارقة تستند إلى العلة الأولى، وهى بالتالى ضرورية. أما فى الإنسان فثمة عقل ممكن هو جزء من العقل الفعال الموجود خارج الإنسان، وبالتالى ليس ثمة خلود.

وانشغل دى برابان كذلك بالبحث فى مسألة العلاقة بين العقل [illegible] أن العقل قادر على معرفة الطبيعة وهى معرفة نسبية بدون العقل . أما الوحى فيخبرنا عن حقائق فائقة للطبيعة

وخارجة عن نطاق العقل وهى موضع اعتقاد وليست موضع يقين. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن العقل موازٍ للوحى فلا سلطان لواحد على الآخر لأن الخلط بين السلطانين يفضى إما إلى الشك فى العقل وإما إلى إنكار الوحى.

وعندما تبين للسلطة الدينية أن أرسطو ابن رشد " مهدد لسلطانها أوعزت إلى كل من البرت الكبير وتوما الأكوينى بمهاجمته بعد أن تحولا إلى الرشدية اللاتينية التى تسيدت فى جامعات باريس وكولونيا وبادوفا. ونقول "أوعزت" لأن البرت الكبير لم يكن فى البداية مهاجماً لابن رشد؛ إذ كان معجباً به فى تناوله لمسألة ثوفراسطس وهى مسألة التمييز بين المادة والعقل الممكن أو الهيولانى أو المادى بحسب تعبير الاسكندر الأفروديسى. ولكنه بايعاز من البابا الإسكندر الرابع نشر رسالة بعنوان " وحدة ... رداً على ابن رشد " ألقاها فى المجمع المقدس بروما. وعندما ... البرت أمام البابا قال : لقد أخطأ ابن رشد كما أخطأت الرشدية ... ثلاث مسائل : قدم العالم، ووحدة العقل الإنسانى، ونظرية الحقيقة المزدوجة. وفي الفترة من ١٢٥٦ الى ١٢٧٠ ألف "الخلاصة اللاهوتية"، وانتهى إلى رفض نظرية وحدة العقل عند ابن رشد.

ونقول أيضاً "أوعزت" إلى توما الأكوينى بمهاجمة ابن رشد لأن الأكوينى كان منشغلاً فى البداية بتكفير الذين لا يدينون بالمسيحية فألّف كتابين "الخلاصة ضد الكافرين بالمسيحية (١٢٥٨ - ١٢٦٠)، و"ضد أخطاء المسيحيين اليونانيين" (١٢٦٣). ثم التفت إلى الرشدية اللاتينية ليؤلف ضدها. وما كان فى إمكانه الالتفات إليها لو أنها لم تكن تياراً مؤثراً ومهدداً للسلطة الدينية، وقد انتقى دى برابان مؤسس الرشدية اللاتينية للاجهاز عليه وعلى التيار الملازم له. وكانت النتيجة قتل دى برابان بخنجر من سكرتيره الخاص. ولا أدل على ذلك من أن عنوان الرسالة التى ألّفها الأكوينى ضد ابن رشد كان عنوانها فى الأصل رسالة توما ضد الأستاذ سيجير ونظريته فى وحدة العقل " Tractatus Thomae contra magistrum de unitate intellectus". وأظن أن المبرر فى تغيير هذا العنوان مردود إلى سببين: السبب الأول أن الأكوينى لم يكن راغباً فى ذكر اسم سيجير؛ إذ كان يقول عنه "قال أحد الأساتذة" unus doctor dixit ويتهمه بأنه زنديق وهرطيق، وممثل للشر، والشر هو الرشدية اللاتينية. أما السبب الثانى فمردود إلى اعتبار ابن رشد المسئول عن الهرطقات التى ذاعت فى الغرب. ومن ثم أصبح عنوان الرسالة "عن وحدة العقل ضد الرشديين" وهو عنوان مناقض لعنوان رسالة دى برابان "النفس العاقلة" De Anima Intellectiva.

يقول الأكوينى فى مقدمة رسالته: كتبنا عن هذا الخطأ مراراً وهو خطأ خاص بمفهوم العقل بدأ فى الانتشار، وهو خطأ منبثق من

ابن رشد عندما قرر أن العقل الذى يسميه أرسطو ممكناً، ويسميه ابن رشد مادياً هو جوهر منفصل عن البدن، وهو واحد عند جميع البشر. ومع ذلك يلح الخصوم (الرشديون) على مقاومة الحق. ولهذا نتناوله مرة أخرى فى هذه الرسالة". والحق، عند الأكوينى، هو أن العقل خاضع للإيمان، أى خاضع لحقيقة إلهية بفعل إرادى يحركه الله بواسطة نعمته. وهو لهذا كان يشرح الكتاب المقدس باستخلاص المعنى الحرفى للنص الدينى. وإذا واجه صعوبة اتجه إلى [illegible] آباء الكنيسة، وإذا لم تسعفه استعان بمعان [illegible] : المعنى المجاز[illegible] والمعنى الخلقى، والمعنى الاشارى وهو تأويل رمزى يشير إلى معان خفية. ومعنى ذلك أن الإيمان يبرر ذاته بالعقل مع إلحاق العقل بالإيمان، والطبيعة بالنعمة، والفلسفة باللاهوت، والدولة بالكنيسة. وبذلك يوفق الأكوينى بين الفلسفة والدين على الرغم من [illegible] بينهما. ولكن لما كان العقل ضعيفاً فإنه إذا بدا له أن ثمة تناقضاً [illegible] أن الحقيقة العقلية ما هى إلا خطأ عقلى وضلال. و[illegible] [illegible] يكون [illegible]

[illegible]

القصوى عند العقل هى تدعيم الإيمان. وإذا لم يحدث فليس معنى ذلك أن التوحيد لا يصلح أن يكون غاية وإنما معناه أن الطريق المؤدى إلى هذه الغاية طريق فاسد يجب تغييره. أما الرشديون فلم ينشدوا وحدة العقل والإيمان ذلك أن الفلسفة حرة فى مسلكها بغض النظر عن النتائج أو الغايات.

وثمة خطأ ثان لدى ابن رشد هو "الوجود والماهية"، وهو عنوان كتاب الأكوينى باللاتينية De ente et essentia . وقد ألفه بناء على طلب هؤلاء الذين هم من ملته. وفى هذا الكتاب يقرر الأكوينى، على الضد من ابن رشد، بأن الماهية بالنسبة إلى الوجود مثل المادة بالنسبة إلى الصورة . الموجودات المادية مكونة من المادة والصورة معا . أما الموجودات الروحية فمكونة من الصورة فقط . وما هو فى الجواهر المادية فهو الصورة التى تعطى الوجود للمادة. ولهذا فإن الأكوينى نادرا ما يستعمل اللفظ اللاتينى esse أو essentia أو quidditas بمعنى الصورة لأن التفكير فى الماهية يعنى مجرد فهم [illegible] من حيث ما هى. ولهذا فإنه يمكن التفكير فى الماهية من غير أن تكون موجودة. الوجود اذن وارد من الخارج. من ثم يلزمه علة فاعلة. ولذلك فالوجود لا يكمن فى الماهية، وإنما فى حالة [illegible] مما هو بالقوة [illegible]

الكلى، وهى فى الإنسان روحه. وهى مثل كل العقول ترتقى إلى العقل الفعال الذى هو مصدرها، وبالتالى ليس ثمة خلود فردى.

وثمة خطأ ثالث وقع فيه ابن رشد ونبه إليه الأكوينى وهو خاص بمسألة العقل . فالعقل، عند ابن رشد، يقال على وجهين العقل الفعال والعقل الهيولانى أو الممكن أو المادى. والعقل الفعال هو الذى ينقل الإمكان – وهو فى العقل الهيولانى – إلى الفعل. والعقل الفعال لا يتصل بالأشياء التى هى موضوع المعرفة بل يجعل من موضوعات المخيلة موضوعات التعقل. وهذا يعنى أن المخيلة هى الوسيط بين العقل الفعال والعقل الهيولانى. ومن هنا يمكن القول أن العقل الفعال لديه القدرة على مفارقة العقل الهيولانى. يقول ابن رشد فى " تلخيص كتاب النفس" .

"والعقل الذى بالفعل متقدم على الذى بالقوة بجهتى التقدم معاً، أعنى بالزمان وبالسببية. وهذا العقل الفعال الذى هو الصورة الأخيرة لنا ليس يعقل تارة ولا يعقل أخرى ولا هو موجود فى زمان دون زمان، بل لم يزل ولا يزال. وهذا إذا فارق البدن فهو غير مائت ضرورة. وهو بعينه الذى يعقل المعقولات التى ها هنا عند انضمامه إلى العقل الهيولانى لكنه إذا فارق العقل الهيولانى لم يدرك * شيئاً مما ها هنا ولذلك صرنا لا نذكر بعد الموت جميع ما حين اتصاله بالبدن .

والسؤال إذن :

ما الذى يحرك العقل الهيولانى نحو العقل الفعال ؟

إنه العقل النظرى لأن موضوعه هو المعرفة الجزئية. وهذه المعرفة تتم بتدخل الصور الخيالية الجزئية. ولهذا فإن العقل النظرى فانٍ بحكم ارتباطه بالصور الخيالية. ومع ذلك فهو الذى يسمح للعقل الفعال بتجريد الكليات من الجزئيات. وبفضل هذا التجريد تستكمل المعرفة ويتحد العقل الهيولانى مع العقل الفعال، وعندئذ يكون العقل الهيولانى مماثلاً للعقل الفعال، ويصبح العقل الفعال هو عقل بنى البشر أجمعين. ومعنى ذلك أن سمات العقل الهيولانى هى سمات العقل الفعال، ولكن بالقوة. ومعنى ذلك أيضا أنه بفضل العقل الفعال يصبح العقل الهيولانى قادراً على تقبل المعقولات، وهو يتقبلها لأنه منفصل عن الجسم. ومن هنا قدرته على معرفة الكليات والأفكار المجردة. والمخيلة هى الوسيط لأنها هى التى تستقبل الانطباعات الحسية.

بيد أن للمخيلة وظيفة ثابتة ، إذ بفضلها تتقبل الجماهير الدين، لأنها تفصل الفلسفة عن الدين فتكون لدينا لغتان : لغة مجردة ولغة متخيلة، واللغة المتخيلة هى لغة الجمهور، واللغة المجردة هى لغة الراسخين فى العلم .

وفى عام ١٢٦٧ نشر بونافنتورا كتابه المعنون " الوصايا العشر" [١٤] وهو جملة محاضرات كان يلقيها مساء كل يوم أحد من ٦ مارس إلى ١٧ إبريل. وفى المحاضرة الثانية فى ١٣ مارس ١٢٦٧ هاجم قدم العالم ووحدة العقل. وفى رأيه أن وحدة العقل تنكر حقيقة الإيمان ، وتزعزع سلام النفس، وتمنع مراعاة الوصايا.

ثم جاء عام ١٢٧٠ وهو عام الأزمة السياسية والثقافية فى فرنسا والتى استمرت عشر سنوات. ففى ذلك العام شن لويس التاسع حرباً صليبية، ومات بعدها بشهر فى تونس. وفى ذلك العام أيضا أصدر توما الأكوينى كتابه المعنون " وحدة العقل" . وفى ٧ مارس ١٢٧٠ أدان أسقف باريس إتيين تمبييه، الذى كان قد عُين فى ٧ أكتوبر ١٢٦٨ ، ثلاث عشرة قضية هى على النحو الآتى :

١- ليس إلا عقل واحد عند البشر اجمعين .

٢- القول بأن الإنسان يفكر قول كاذب .

٣- الإرادة الإنسانية تريد وتختار بالضرورة .

٤- كل ما يحدث فى هذا العالم محكوم بالأجرام السماوية .

٥- العالم قديم .

٦- ليس ثمة إنسان أول .

٧- النفس ، من حيث هى صورة الإنسان ، تفنى بفناء البدن .

٨- النفس، بعد الموت، لا تحترق بنار مادية عندما تنفصل عن البدن

٩- حركة الإرادة قوة منفعلة [illegible] وتنفى عدم تكون محكومة بالهوى.

١٠- الله لا يعلم الجزئيات .

١١- الله لا يعرف إلا ذاته .

١٢- [illegible] الإنسان ليست محكومة بالعناية الالهية .

١٣- الله لا يرغب فى الحاق عدم الفناء بموجود يتسم بالفناء او الجسمية.

[illegible] اتهم توما الاكوينى بالقضية [illegible] وقال ساخرا : " إن [illegible] يفكر " قول بلا معنى. ويقصد الرشديون من هذا القول ان الموجود المعقول فى الإنسان هو من طبيعة الإنسان ما النشاط [illegible] فيه . وهذا نوع من [illegible] لانه يعنى [illegible] [illegible] الانسان ليس هو [illegible]

(١٤) Bonaventure, Le Dix comma [illegible]

التفكير وإنما هو البرهان فهو قصد مستهتر يتسم بنوع من الهذيان. فليس ثمة تفكير برهانى بدون ملكة عقل.

وفى عام ١٢٧٧ صدر تحريم آخر من نفس الأسقف بمائتى وتسع عشرة قضية ضد أساتذة كلية الآداب بجامعة باريس .

ثم انضم ريمون لول (١٢٣٥ – ١٣١٥) إلى البرت الكبير وتوما الأكوينى فى الهجوم على ابن رشد والرشديين. فى عام ١٢٨٨ علّم بباريس كتابه الأشهر "الفن العام" Ars generalis الذى دلّل فيه على التوافق بين العقل والدين خلافاً لما يدعيه الرشديون . ولهذا كان لول حريصاً على الربط المنطقى للمعانى بحيث يفضى إلى نتائج تنفع الإيمان فيتآلف العقل مع الإيمان. وهو فى ذلك يسير فى نفس مسار الأكوينى فى كتابه " الخلاصة ضد الخوارج Summa against the gentiles وفيه يؤسس علماً عاماً لكل العلوم بحيث يحتوى على المبادئ العامة وعددها تسعة وعلى مبادئ العلوم الخاصة، إذ أن الخاص فى العام. وهذا ما تناوله فى كتابه " الفن الكبير Ars magna .

وفى عام ١٣١١ قدّم لول إلى البابا كليمان الخامس ثلاث عرائض يطالب فيها بمحو مؤلفات ابن رشد، وتحذير المسيحيين من قراءتها. وفى عامى ١٣١٠، ١٣١٢ حرّر [illegible] رسائل صغيرة [illegible]

فيها التفريق بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية، وهو التفريق الذى تبنته الرشدية اللاتينية فى عصر النهضة .

وفى المقابل ظهر رائد جديد للرشدية اللاتينية خلفاً لدى برابان هو جان جاندون (١٢٧٥ - ١٣٢٨). كان أستاذاً بكلية الآداب بباريس، وأعلن أنه يحاكى كلا من أرسطو وابن رشد ، وأنه يؤيد قدم العالم، وانعدام الشر، واستحالة علم الله إلا بذاته، والحتمية السيكولوجية، وأنه يعتبر النظريات الرشدية صادقة أمام عقله وكاذبة أمام الإيمان، فقرر البابا يوحنا الثانى والعشرون حرقه، ولم ينقذه من الحرق سوى الملك لويس البافييرى .

وعلى الرغم من التحريم الكنسى لابن رشد والرشدية اللاتينية إلا أن التأثير الايجابى لم يتوقف . ففى عصر النهضة وضع دانتى ابن رشد بين الوثنيين الفضلاء. وفى اللوحة المسماة (مدرسة أثينا) وضع رفائيل ابن رشد فى مكان بارز. وكذلك فعل جيورجيون فى لوحته المسماة " ثلاثة فلاسفة " . وكان لابن رشد تأثير على جيوفانى بيكو دللا ميراندولا (١٤٦٣ – ١٤٩٤) ، إذ تعلّم اللغة العربية حتى يتمكن من قراءة النص العربى لمؤلفات ابن رشد. أما معاصره أجوستينو نيفو (١٤٦٩ – ١٥٣٨) فقد درس الفلسفة فى جامعة بادوفا وألّف عن ابن رشد كتاباً عنوانه نظرية ابن رشد فى العقل الفعال . ونشره [illegible] زيمارا (١٤٧٥ – ١٥٣٢) وفيه مقارنة بين

أرسطو وابن رشد. أما جاكوبو زابرللا (١٥٣٣ - ١٥٨٩) بجامعة بادوفا فقد نشر مؤلفات عن منطق أرسطو متأثرا فى ذلك بشروح ابن رشد.

ولكن أعظم تأثير لابن رشد فى القرن السادس عشر فقائم فى مجال علم النفس وبالذات فى مسألة طبيعة النفس. وقد حدث حوار حاد بين الكسندر أشيلينى (١٤٦٣ - ١٥١٢) ونيكو لتو فرنيا. اما بيترو بومبنتزى (١٤٦٢ - ١٥١٢) فقد كان أستاذا بجامعة بادوفا التى تتميز بتيار أرسطى رشدى يقوم على تأويل ابن رشد لأرسطو فى العقليات والطبيعيات. ألف كتاباً عنوانه "خلود النفس" (١٥١٦) يذهب فيه إلى أن الخلود ليس لازماً من مبادئ أرسطو، وان [illegible] المنفعل فى النفس هيولانى، اى مجرد استعداد [illegible] العقل الفعال المفارق، وان [illegible]
كتابا اخر عنوانه [illegible]
(١٥٢٥) يذهب فيه إلى [illegible]
موته نشر له كتب عنوانه [illegible]

الالهية، أما الفيلسوف الكالفينى بارثولوميوس ككرمان (١٥٧١ - ١٦٠٩) فقد أشار إلى ضرورة الإفادة من ابن رشد فى تأسيس المنطق. ولما لم يكن "فصل المقال" شائعاً فى زمانه فقد حثّ الأوروبيين على ترجمة ما تبقى من مؤلفات ابن رشد غير المترجمة.

ولم يتوقف التأثير الايجابى لابن رشد. وهنا ألفت النظر إلى أن ثمة علاقة حميمة خفية بين جليليو وابن رشد. فأنت عندما تقرأ رسائل جليليو إلى الكونتيسة الهولندية كريستينا فكأنك تقرأ "فصل المقال". يقول جليليو: "فى رأيى أن أضمن وأسرع طريق إلى البرهنة على أن موقف كوبرنيكس لا يتعارض مع الانجيل هو التدليل على أن هذا الموقف صادق وأن نقيضه ممتنع على [illegible]. وحيث إنه لا تعارض بين حقيقتين فثمة توافق بين [illegible] [15]. وهذا قول منقول عن ابن رشد. [illegible] لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد [illegible]: "إن تحت المعنى الظاهر لكلمات الانجيل [illegible]" [17]. ويقول ابن رشد عن هذا المعنى المباين

(١٥) G. [illegible], Discoveries and Opinions, trans., S. Drake, Double[illegible] [illegible] p.

(١٦) فصل المقال، ص ٣٥

(١٧) [illegible]

للمعنى الظاهر إنه المجاز"[١٨] . ويقول جليليو : " من عادة علماء اللاهوت إعلان أحكامهم طبقاً للآراء المشهورة فى زمانهم "[١٩] ويقول ابن رشد: " إن الطرق المصرح بها فى الشريعة هى أربعة أصناف ومنها أن تكون المقدمات مشهورة أو مظنونة"[٢٠]. ثم يشير جليليو إلى مَنْ يحصرون أنفسهم فى المعنى الحرفى لكلمات الإنجيل"[٢١]. وهذه الإشارة تفيد مغزى تعريف ابن رشد للتأويل من حيث هو "اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية". ولهذا السبب فإنه يبدو أن الأجسام الطبيعية التى نراها أمام أعيننا بالتجربة الحسية أو التى نبرهن عليها بالبراهين الضرورية لا ينبغى أن تكون موضع شك من قبل ايات الإنجيل التى قد تنطوى على معنى مباين موجود فى أعماقها"[٢٢].

ويمكن القول كذلك بأن ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) كان متأثراً بابن رشد فى مسألة وحدة العقل الإنسانى. يقول ديكارت فى مفتتح كتابه " مقال فى المنهج": "إن العقل الإنسانى أعدل الأشياء قسمة بين البشر". أليست هذه العبارة تعنى وحدة العقل الإنسانى؟ وأليس هذا المعنى هو الكامن فى نظرية العقل الفعال عند ابن رشد؟ ثم إن ديكارت نشر كتاب عنوانه " تأملات فى الفلسفة الأولى "وفيه البرهان على خلود النفس". ولكنه فى الطبعة الثانية (١٦٤٢) جاء العنوان على هذا النحو "تمايز النفس عن الجسم " بدلاً من " خلود النفس" . ألا يعنى هذا التبديل فى العنوان شكاً غير معلن؟ ولا أدل على ذلك من أنه قبل طبع الكتاب عرضه على نفر من الفلاسفة واللاهوتيين، وعندما اطمأن إليهم تجاسر وأحدث التعديل المشار إليه آنفاً.

وكان سبنوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٧) مولعاً بقراءة مؤلفات ابن رشد. وقد ارتأى الفيلسوف الأفلاطونى حيسنى فالتا صاحب كتاب " تاريخ الفلسفة " أن فلسفة سبنوزا ليست إلا شكلاً من أشكال الرشدية اللاتينية.

أما مالبرانش (١٦٣٨ – ١٧١٥) فقد نشر كتابه البحث عن الحقيقة"

(١٦٧٤ – ١٦٧٥) الذى هاجم فيه ابن رشد إذ قال : " يقول ابن رشد إن مذهب أرسطو هو الحقيقة الكاملة وليس فى إمكان إنسان أن يكون لديه علم يعادل علمه أو يقترب منه. لقد وهبه الله لنا لكى يعلمنا كل ما يمكن أن نتعلمه على هذه الأرض. إنه هو الذي يجعل جميع

(١٨) المرجع السابق، ص ٣٤
(١٩) المرجع السابق، ص ٢٠١ .
(٢٠) المرجع السابق، ص ٥٥ .
(٢١) Galileo, Ibid p. 182
(٢٢) Galileo, Ibid pp. 182, 183, 186

الناس عقلاء أو حكماء. وكلما فهموا فكره أكثر اكتسبوا علماً أكثر. لقد ابتدع أرسطو المنطق والفيزيقا والميتافيزيقا لأن جميع المؤلفات التى كتبت قبله عن العلوم لا تستحق الذكر.. أما مؤلفاته فليس فى الإمكان إضافة شئ إليها، وهذا من باب المعجزة أو الأشياء الخارقة للعادة". وهنا ينهى مالبرانش تعقيبه قائلاً : "ينبغى أن يكون المرء مجنوناً لكى يتحدث عن أرسطو على هذا النحو". والمفارقة هنا أن مالبرانش ينقد ابن رشد لأنه تلميذ أمين وشارح أمين لأرسطو وليس لأنه فيلسوف إسلامى يحاول تأسيس فلسفة إسلامية تستند إلى تقديم العقل على النص الدينى فى حالة وجود خلاف بينهما.

وفى القرن الثامن عشر كانت الفلسفة الرشدية من التيارات الفلسفية التى أدت دوراً فى صياغة فلسفة التاريخ الإنسانى. وكانط ينوه بهذا التأثير فى تعليقه على كتاب جوهان جوتفريد هردر المعنون "أفكار عن فلسفة التاريخ الإنسانى". حيث قال : "إذا قيل إن النوع الإنسانى، وليس الفرد، هو [illegible] يتلقى تربية ما فإن هذا القول ليس مفهوماً لأن الجنس والنوع [illegible] مجرد تصورات عامة إلا إذا كانت موجودة فى الأفراد. فعندئذ يمكننى التحدث عن الحيوانية والحجرية والمعدنية وزخرفتها بحلى الصفات التى تدخل فى تناقض مع الدلالات [illegible] فى التاريخ [illegible]

الفلسفة الرشدية"[٢٣]. وهذه العبارة توجز الصراع بين الاسمية والواقعية وموقع الفلسفة الرشدية منهما. الاسمية تعنى أن التصور العام فى عقل العارف ولا مقابل له فى الخارج من حيث هو كذلك، وهو يقوم فى العقل مقام كثرة الأفراد، وهو ليس كلياً بذاته وإنما هو مجرد إشارة إلى هذه الأفراد. والاسمية من ابتداع وليم أوف أوكام (١٢٩٥ - ١٣٤٩) تقرر أن التصورات العامة، أى الماهيات، موجودة فى الأشياء الجزئية. وقد تزعم الواقعية توما الأكوينى.

ومع ذلك فقد تأثر كانط بابن رشد فى صياغة جوهر التنوير إذ قال كانط فى مقاله الشهير، "جواب عن سؤال : ما التنوير ؟" : كن جريئاً فى إعمال عقلك[٢٤] وقالها باللاتينية " Sapere aude " ثم [illegible] بل امن". وهذا هو [illegible]

(٢٣) Kant Political Writings, 2nd ed. [illegible]

(٢٤) [illegible] p. [illegible]

جريئاً، لأن مَنْ ليس جريئاً يصبح عاجزاً عن احتقار الحجج غير البرهانية التى تربى عليها"(٢٥).

خلاصة القول أن فلسفة ابن رشد كانت موضع صراع بين الرشديين اللاتين من جهة وفلسفة السلطة الدينية من جهة أخرى، أو إن شئنا الدقة قلنا إنه صراع بين التنوير وأعداء التنوير.

مــاذا حــدث فى القاهرة ونيويورك؟

فى عام ١٩٩٣ أصدر المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة كتابا تذكارياً عن "ابن رشد مفكراً ورائداً للاتجاه العقلى". وفى مايو ١٩٩٤ عقدت " لجنة الفلسفة والاجتماع" بالمجلس الأعلى للثقافة ندوة محلية احتفاء بصدور ذلك الكتاب.

وانعقدت الندوة فى مناخ ثقافى محكوم بأصولية دينية يستهويها التخلف الحضارى.

دار الحوار على أبحاث تنقد ما ورد فى ذلك الكتاب. ولهذا فنحن نؤثر بيان أوجه الافتراق بين المتحاورين حول تقييمهم لابن رشد لكى نعى موضعنا من القرن الثانى عشر الذى حدثت فيه " مفارقة ابن رشد".

كان الافتراق حول معنى "التأويل" عند ابن رشد. فقد ارتأت زينب الخضيرى (جامعة القاهرة) أن منهج التأويل الذى هو موضع اعجاب من مراد وهبه بدعوى أنه فتح الباب أمام حرية الفكر قد طبقه ابن رشد بشكل إرهابى وحاسم، إذ جعل أرسطو فوق النص الدينى وأوله لصالح أرسطو. و تساءل محمود أمين العالم (مفكر) عما إذا كان فى نفس الموقع الذى كان فى العصر الوسيط حيث [illegible] الايديولوجية الدينيه هى السائدة [illegible] إلا أنه ترك السؤال بلا جواب. [illegible] عبدالمعطى بيومى (جامعة الأزهر) يرى أن الاسلام هو جوهر فكر ابن رشد لسببين : [illegible] هو [illegible]

تجرى المطابقة بينه وبين الفكر الأرسطى، حتى التفلسف ذاته يبحث فيه ابن رشد من حيث الحكم الشرعى. الإسلام إذن هوية ابن رشد التى كان عليه باستمرار أن يرجع إليها بنتائج أبحاثه ليرى المطابقة أو التوفيق بين ما يقول به الإسلام وما يراه هو أو غيره من الفلاسفة. وكان يفعل ذلك فى انتماء إسلامى ظاهر. ولهذا فإن بيومى يرى أن ابن رشد يصلح أن يكون نموذجا للمسلم الذى يفرق بين التفكير الفلسفى والتفكير الدينى من حيث إن نقطة البدء، عند الأول، هى العقل، وعند الثانى، هى الدين. ومعنى ذلك أن ثمة دائرتين : دائرة الفلسفة ودائرة الدين. ومعنى ذلك أيضاً أن بيومى يأخذ بنظرية الحقيقتين، وهى النظرية التى تبنتها الرشدية اللاتينية فى العالم الغربى. ويترتب على ذلك أن ثمة اتصالا بين ابن رشد فى العالم الإسلامى وابن رشد فى العالم الغربى. ومن شأن هذا الاتصال أن يكون أساساً لحوار إسلامى غربى.

أما حامد طاهر (جامعة القاهرة) فيتجاوز التساؤل عما إذا كان ابن رشد فيلسوفاً إسلامياً بقوله إن الفلسفة، عنده، هى المنطق. وأظن أن هذا القول هو النتيجة التى انتهى إليها الغزالى بعد هجومه على الفلاسفة . وأظن أن هذا القول أيضاً فى حاجة إلى مراجعة لأن ابن رشد تناول مسائل ميتافزيقية مثل قدم العالم والعناية الالهية ووحدة العقل الإنسانى.

يبقى أخيراً فؤاد زكريا (جامعة الكويت) الذى أبدى أسفه لأننى فى بحثى المقدم إلى الندوة [illegible] مصطلح " الفلسفة الإسلامية

بالمعنى الدينى فقط فى حين أن الفلسفة الإسلامية ، فى رأيه ، لا يمكن أن تكون بهذا المعنى لأنها نشأت فى إطار حضارة إسلامية. ثم أبدى أسفه مرة أخرى لأننى قلت إن المترجمين العرب كانوا مسيحيين فكيف ندخلهم فى الفلسفة الإسلامية. وأظن أنه واهم فى إبداء هذا الأسف المزدوج لأننى كنت أعرض فى بحثى المعنون "مفارقة ابن رشد" المنشور فى الكتاب التذكارى المشار إليه آنفاً لرأى أستاذى محمود الخضيرى الذى أبداه فى إحدى محاضراته[١] لنا فى عام ١٩٤٥، وهو يدور على أن ثمة خلافاً حول تسمية الفلسفة الإسلامية ، وهل هى فعلاً فلسفة إسلامية أم عربية، وانحاز فى النهاية إلى الرأى القائل بأنها اسلامية نسبة إلى المدنية التى أثمرت هذه الفلسفة، وليس إلى كونها دينية. ويوهم فؤاد زكريا أننى [illegible] هذه التفرقة بين ما هو دينى وما هو مدنى لأننى تساءلت: لماذا كان التراجمة من غير المسلمين؟ والواقع أن هذا التساؤل مشتق من سؤال آخر لم يكن على هذا النحو، وإنما كان على نحو آخر، وهذا النحو الآخر مستوحى من عبارة قالها الخضيرى وهى "أنه يكاد يكون كل التراجمة من غير المسلمين". وهو سؤال، فى رأيى، ينطوى فى باطنه على سؤال آخر وهو: لماذا امتنع المسلمون عن الترجمة ؟ وتركت السؤال بلا جواب. ولم يكن فى إمكان فؤاد زكريا الجواب لأنه وقع فى وهم من صنعه.

(١) [illegible] غير منشورة وهى فى مكتبتى الخاصة .

فأنا أظن أنه لم يقرأ كتاب على سامى النشار المعنون "نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام" (١٩٦٩) حيث قال " إن الفلسفة التى قدمها المسلمون لم يكن يعرفها اليونان ولا غير اليونان لأنها محصورة فى علم الكلام. فالفلسفة الإسلامية نشأت فى النطاق القرآنى ونضجت فيه وترعرعت وتطورت". وفى مقدمة الطبعة السابعة قال النشار : " إن التفلسف عند المسلمين نتيجة عوامل خارجية محصورة فى أعداء الإسلام. أما الإسلام فهو يجنب الإنسان البحث فى الميتافزيقا ويجعله إنساناً عملياً ينتج ويبدع فى مجال العمل فقط". وترتب على ذلك ، فى رأيه ، أن الكندى والفارابى وابن رشد مقلدة اليونان، والمقلد غير عقلانى.. وحتى لو وجدت لديهم عقلانية أصيلة فهى عقلانية مستعارة من علماء الكلام. ويأتى فى مقدمة هؤلاء الأشعرية لأنها آخر ما وصل إليه العقل الإسلامى للناطق [illegible]
ابن رشد يقف ضد الأشعرية عرفنا السبب فى قول النشار بأن المذهب الرشدى ترف عقلى لم يؤثر فى المسلمين أدنى تأثير[٢]

وأنا أظن كذلك أن فؤاد زكريا لم يقرأ ما ذهب إليه أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه "المدارس الفلسفية" (١٩٦٥) حيث يقرر فى فصل عنوانه "المدارس الفلسفية الإسلامية" أن الإسلام يخلو من مدارس فلسفية منظمة وذلك على عكس مدارس الفقه واللغة والتفسير والحديث التى انتشرت فى جميع أنحاء العالم الإسلامى. وعلة ذلك، فى رأيه، أن الفلسفة كان ينظر إليها بعين الارتياب، واتهم المشتغلون بها بالكفر والالحاد . ثم تحدث الأهوانى بعد ذلك عن الكندى والفارابى وابن سينا ولم يذكر ابن رشد إلا عندما تحدث عن تكفير الغزالى للفلسفة.

كما أننى أظن أنه لم يقرأ ما كتبه مؤرخ الفلسفة الإسلامية الألمانى " دى بور". فقد تشكك فى كون ابن رشد فيلسوفا اسلامياً لأنه دعا إلى ثلاثة آراء إلحادية هى قدم العالم والسببية الشاملة وفناء جميع الجزئيات [٣].

وأخيرا فإنى أظن أنه لم يقرأ كتاب هنرى كوربان "تاريخ الفلسفة الاسلامية" حيث قال: " إن ترجمة أعمال فيلسوف قرطبة [illegible] قد أفضت إلى الرشدية فى الغرب فى حين أنها فى الشرق مرت مرورا عابرا [٤].

بل إن جمال الدين القفطى الذى [illegible] بن رشد بجيل (١١٧٢ - ١٢٤٨) لا يذكر ابن رشد فى كتابه "تاريخ [illegible]

[illegible]

[illegible]

(٤) H[illegible] Gallimard 196[illegible]

الفلاسفة ". وحاجى خليفة فى كتابه " قاموس السير" لا يذكره إلا بمناسبة حديثه عن كتاب الغزالى . وابن خلدون يحذف اسمه فى كتابه "وفيات الأعيان". وعبداللطيف البغدادى الذى زار مصر عام ١١٩٧ يتحدث عن حواراته مع مفكرى مصر حول الفلاسفة ولا يذكر ابن رشد، وابن سبعين فى القرن الثالث عشر يتناول نفس القضايا التى تناولها ابن رشد ولا يذكر اسمه. وابن بطوطة الرحالة الذى جاب العالم الإسلامى فى النصف الأول من القرن الرابع عشر يحصى أسماء العلماء ولا يذكر اسم ابن رشد.

خلاصة القول أنه لو كان فؤاد زكريا قد قرأ هذه المؤلفات لكان فى إمكانه الجواب عن سؤالى :

لماذا كان التراجمة من غير المسلمين ؟

ولكن ذلك لم يحدث لا منه ولا من غيره من المشاركين فى الندوة المشار إليها انفا .

ثم انتقل فؤاد زكريا بعد ذلك إلى نقد بحثى. وقد دار نقده على عبارة وردت فى مفتتح بحثى وهى : " إن مفارقة ابن رشد تكمن فى أنه كان ممهداً للتنوير فى أوروبا فى حين أنه كان موضع اضطهاد من أمته". أنكر صاحبنا هذه المفارقة بدعوى أن الممهدين للتنوير كانوا موضع اضطهاد. بيد أن عبارتى لم تقل هذا القول وإنما قالت [illegible] ابن رشد كان ممهداً للتنوير الأوروبى. ولم يكن ممهداً له فى

أمته. وأنا هنا قد بدأت بحثى بهذا القول كنتيجة ورحت أدلل عليه بالمقدمات التى استندت إليها فى الوصول إلى تلك النتيجة. وكان المنطقى أن يناقش فؤاد زكريا هذه المقدمات ليبين زيفها، أى زيف النتيجة، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث، بل الذى حدث غير ذلك، وهو أنه صرح لمندوب جريدة الأهرام فى ١٩٩٤/٥/٣١ "بأن ثمة حلقة مفقودة لا أدرى ماهى لأن السبب المعلن لعقد هذه الندوة لا يبدو مقنعاً . والمفارقة هنا أن فؤاد زكريا كان موافقاً على عقد الندوة كما كان موافقاً على البحث الذى ألقاه، ومع ذلك يقرر أن ثمة حلقة مفقودة على الرغم من أنه يجهلها. وإذا كان قد جهلها فكيف عرفها؟ وترتب على ما صرح به فؤاد زكريا أن جريدة الأهرام اعتبرت الندوة " مهزلة ثقافية". والمفارقة، هنا ، أنه بعد أن نشر المجلس الأعلى للثقافة أعمال الندوة وحواراتها فى كتاب من تحريرى عنوانه "حوار حول ابن رشد" حدث صمت فى وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية.

وبعد مرور عام من عقد تلك الندوة عقدت الجمعية الفلسفية الافروآسيوية مؤتمرا دوليا فى القاهرة عنوانه " ابن رشد والتنوير" (١٩٩٤)[٢].

[illegible] الخلاف حادا بين المشاركين إلى الحد الذى تصورت فيه [illegible] فى زمن ابن رشد . وهنا أعرض موجزا لهذا الخلاف

[illegible]

يرى كيرنس (جامعة نيويورك - بافلو) أن ابن رشد قد أسهم في تطوير التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل يمكن القول بأنه من الممهدين للرؤية العلمية الحديثة . فقد تطورت الفلسفة الطبيعية الأرسطية، على يد ابن رشد، إلى بحث علمي عقلاني منظم عن الكون. ومن المؤلم أن يدبل تأثير ابن رشد في العالم الإسلامي في حين كان له تأثير على العلماء اليهود وعلى الأخص اللاتنين فيما بين ١٢٠٠، ١٦٥٠. ولو كان له تأثير في العالم الإسلامي لكان قد افضى إلى بزوغ عصر نهضة إسلامية وعصر تنوير ، بل لكان قد أفضى إلى انفجار لمكتشفات العلمية على غرار ما حدث في أوروبا وأمريكا. ذلك أن قيمة ابن رشد مردودة إلى جسارته في القول بانه إذا حدث تناقض بين البرهان الفلسفي والوحي فالحل هو إعمال التأويل المجازي في النص الديني واستبعاد المعنى الحرفي [illegible] يعتبر ابن رشد من الابطال المعد[illegible]

وفي نفس الاتجاه سار فيرن بورر (جامعة [illegible]) [illegible] قل فيه نجم ابن رشد في العالم الإسلامي [illegible] العربي المسيحي إلى الحد الذي فيه [illegible] [illegible] الفلسفة [illegible] اخرى للجماهير وهي الدين، وفيما كان يعرف بوحدة [illegible] العقل الفعال المشترك في جميع [illegible] هذا العقل الفعال قبل خلق [illegible]

الإنسان، وعادت إليه بعد الموت. وقد أدين ابن رشد كما أدينت الرشدية بسبب هذه الآراء. وعلى الرغم من هذه الادانة إلا أنها كانت السبب في نشأة العلم. وهكذا يمكن القول بأن ابن رشد قد أحدث تأثيراً هائلا في تنمية القوى التي انتهت إلى التنوير .

وكذلك فعل أوليفر ليمان (جامعة ليفربول). ففي رأيه أن المستشرق اليهودي مونك قد تأثر بأهمية ابن رشد من حيث أنه أساس الفلسفة اليهودية والمسيحية الاسكلائية بينما وضعه رينان في مصاف العلمانيين المعاصرين الذين ناضلوا في فرنسا ضد الكنيسة ، بل يمكن القول بأن ابن رشد قد خلق ما يسمى بالحركة الرشدية التي دعت إلى تناول جذري للعلاقة بين الإيمان والعقل، بمعنى أن قضايا الدين مباينة تماماً لقضايا الفلسفة، وأن الأولى أقل دلالة من الثانية لأن الغاية من الدين ليست إلا تصويراً للحقائق الفلسفية بأساليب تتفق مع عقليات الناس العاديين وطموحاتهم. ثم إن الدين قائم للمحافظة على التناغم الاجتماعي، وهو لذلك مباين تماماً للحقائق التي يصل اليها البحث العلمي. وابن رشد في كل ذلك لم يكن تابعا ذليلا لاحد حتى لو كان أرسطو. ولذلك يرى ليمان أن أفضل صياغة للعلاقة أرسطو وابن رشد هي أن ابن رشد استعان بلغة ارسطو وبنيته الفلسفي لعرض ارائه وحججه.

[illegible] ان ثمة فارقا بين ابن رشد والرشديين، وبالأخص [illegible] ابن رشد [illegible] طرق الدين إلى [illegible] [illegible] الرشديون اللاتين [illegible] الفلسفة

وحده القادر على الوصول إلى الحقيقة. وليمان لا يتفق مع هذه التفرقة، إذ يرى أن هؤلاء الرشديين يقولون صراحة ما كان يفكر فيه ابن رشد خفية، ولكنه كامن ، من غير شك، فى مؤلفاته. فالفلسفة، عند ابن رشد، فى مرتبة متميزة لأن الفيلسوف هو وحده القادر على الغوص فى العمليات العقلية للألوهية، والفيلسوف هو وحده القادر على اقتناص طبيعة الحقيقة. فابن رشد، مثلا، يرى أن ليس ثمة مجال للتفكير فى الخلود الفردى للنفس أو لأى جزء فيها، بل إن الدور الوحيد الذى يؤديه الخلود فى مذهبه هو نوع من الخلود الكوكبى حيث الفرد يلاشى فرديته فيشارك فى خلود النوع الإنسانى. وعلى الرغم من مراوغة ابن رشد فى هذه المسألة إلا أن ثمة شكا ضئيلاً فى أنه يلتزم بالحياة الأخرى على نحو ما هى واردة فى التصور الدينى.

وإذا كان ذلك كذلك فنظرية الحقيقة المزدوجة نتيجة حتمية فهذه النظرية تتلخص فى أن العبارة الدينية مناقضة للعبارة الفلسفية وفى الوقت نفسه، فإن هذه أو تلك قضية حقيقية. ومع ذلك فهذا امر يصعب تصديقه، لأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا. وقد دلل الرشديون على أنه إذا قيل عن عبارة دينية إنها صادقة فهى ليست كذلك لأنها تقف ضد نتائج الفلسفة. ولكن من حق الجمهور القول بأن العبارة الدينية صادقة إذا كان راغبا فى هذا القول . ولكن هذا القول لا يمنع الفيلسوف من الكشف عن كذبها. وقد يكون للفيلسوف الرشدى من التلطف ما يمنعه من نقد إيمان المؤمن، ولكنه، فى قرار نفسه، مقتنع بكذب معتقداته.

ويخلص ليمان من ذلك إلى القول بأن الرشدية قد أدت دوراً هاماً فى تأسيس تراث قادر على التساؤل عن مكانة الدين بالنسبة إلى العقل. وهذا هو التنوير، إى إعمال العقل لفهم طبيعة العبارات الدينية، وبذلك ينتفى عالم الأسرار. وهذا النفى هو الذى أصاب المؤمنين فى قرطبة بذهول.

أما بحث الفريد إيفرى (جامعة نيويورك) فعنوانه " المجاز عند ابن رشد". وفى هذا البحث يلح ايفرى على الفارق بين المجاز فى ثلاثة مؤلفات : " حى بن يقظان " و " سلامان وأبسال " و " رسالة الطير" . وهو يتميز ، فيها ، بالتوجه الصوفى . أما ابن رشد فيرى أن المجاز ينبغى أن يقرأ فقط فى كتاب البرهان الذى لن يقرأه إلا الفلاسفة. ومن ثم فإنه يرى أن وجود المجاز فى كتاب غير برهانى و[illegible] بوسائل شعرية وخطابية أو جدلية خطأ جسيم يفضى إلى شقاق دينى وسياسى. وهو لذلك يغلط الغزالى والأشاعرة. ومع ذلك فإن ايفرى يضيّق من بنية المجاز وذلك بالتحكم فى التشكيلات الخيالية بحيث يفرض على قوة المخيلة التطابق مع أوامر العقل والخضوع لقيود العالم الطبيعى. ومن ثم فإن التأويل الشرى للقرآن يفضى إلى [illegible] ية علمية كونية مستندا إلى العلم الطبيعى والميتافزيقا [illegible] وهكذا يكون المجاز عند ابن رشد مصدرا لمعرفة [illegible]

يفرط فى استعمال قوة المخيلة كما يفرط فى الاتجاه نحو التجربة الصوفية. ويخلص ايفرى من ذلك إلى أن المجاز عند ابن رشد أقرب إلى الفلسفة السياسية منه إلى الميتافزيقا.

وهنا حدثت مفاجأة فى حاجة إلى تحليل. فقد فوجئت برسالة بعث بها ايفرى بعد المؤتمر ويطلب نشرها فى أعمال المؤتمر فاستجبت إلى طلبه على الرغم من أنها رسالة مفعمة بالتهـ [illegible] عدد وفير من المشاركين فى المؤتمر والذين من حقهم أن [illegible] لو أنها كانت قد عُرضت فى المؤتمر . وأيا كان الأمر، ففى هذه الرسالة ارتأى إيفرى أن بعض المشاركين عرضوا ابن رشد على شخصية ذات دلالة معاصرة فوصفوه بأنه ديموقراطى وبأنه لم يكن من [illegible] المزدوجة. وكان المطلوب من هذا العدد الوفير من [illegible]، هكذا ارتأى ايفرى، الالتزام بالتفرقة بين رشد الأصلى وابن رشد اللا[illegible] غير ذلك فإننا ننساق الى ابتداع الأساطير وابتكار الماضى من أجل تحقيق أغراض سياسية؛ الأمر الذى من شأنه أن يفضى إلى فوضى فى البحث العلمى، ومن ثم إلى مناورات سياسية، ذلك أن النص يصبح ما نريده أنت أن يكون عليه، ويصبح الفيلسوف المؤول خادما [illegible] وغالبا ما يكون هذا هو مصير الأشخاص والنصوص فى "المجتمع [illegible] الشمولية". [illegible] ينبغى أن تُمنع فى المجتمعات التى تنشد الحرية. وعلى الفلاسفة أن يكونوا حذرين من الاصدقاء [illegible] من هذا النوع.

محنط، وما بعد غد..." ويخلص ايفرى من رسالته إلى القول بأن على [illegible] ألا يكون داعية لوجهة نظر سياسية معينة، بل ينبغى عليه [illegible] كسقراط مثل ذبابة الماشية يتساءل ويتحدى الحقائق المقبولة.

[illegible] هنا ثمة مفارقتان : المفارقة الأولى أن ايفرى يفصل بين [illegible] التاريخية الهامة، ولا يرى اى اتصال فيما بينها . فهو يبتر [illegible] الأصلى عن ابن رشد اللاتينى، ويتجاهل الأمر الواقع وهو [illegible] ما كان يمكن أن يكون له وجود من غير ابن [illegible] تطويراً أحدثه الثانى فى الأول حيث أفضى [illegible] التنوير الأوروبى. ومن ثم فإن عملية البتر من [illegible] تشل حركة العقل فى مسار [illegible] الارتقائى.

[illegible] هذا عن المفارقة الاولى اما المفارقة الثانية فهى أن ايفرى [illegible] سقراط كما استعان [illegible] بابن رشد ، ولكنه يتجاهل الرد [illegible] سقراط ذاته مثل ذبابة الماشية وبين إعدامه . وإذا [illegible] معاصرا اراد ان يكون مثل [illegible] فى مجتمع تحكمه سلطة محافظة فما هو مصيره؟

[illegible] وإذا [illegible] بحدث [illegible] (جامعة نيو ورك [illegible] ابن رشد [illegible] الحاجة الى مجتمع [illegible]

ابن رشد. وكان ذلك بمناسبة حضورى محاضرات فى فلسفة العصر الوسيط بجامعة نيويورك – بافلو. كان المحاضر هو جورج جراسيا، وموضوع محاضرته مناقشة تفصيلية لكتاب ابن رشد " فصل المقال". وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية جورج حورانى صديق جراسيا وزميله بالجامعة. لم أكن قد التقيت البروفسير حورانى الذى مات بعد ذلك بقليل. وفى نهاية الفصل الدراسى قدمت بحثا فى الفلسفة الأمريكية عنوانه " سنتايانا وأخلاقية الأساطير "قارنت فيه بين الاراء الفلسفية لكل من سنتايانا وابن رشد حول البرهان الرمزى. وقد حاز هذا البحث جائزة، وكانت أول جائزة أحصل عليها. ومن يومها وأنا لدى إحساس شديد بالامتنان لإلهامات ابن رشد.

ومن إلهاماته أنها سمحت لمادجان بالاستعانة به فى نقد فلاسفة معاصرين يقفون ضد التنوير بدعوى أنه تأليه للعقل يفضى بالضرورة إلى بزوغ اتجاهات شمولية وقهرية، وإلى دعوة وهمية بالقضاء على الخرافات والمعتقدات الرائفة، "فالدين هو ميتافزيقا الجماهير" على حد تعبير شوبنهور. وهنا يستعين مادجان بالفيلسوف الأمريكى تشارلس بيرس الذى اتهم شوبنهور بأنه صاحب "ع... مريض"، وبأن عداوته للبشر تقف عائقاً أمام البحث. أما ابن رشد فقد كان متوازناً فى ربطه بين المنظور الفردى والاهتمام بالخير العام. ويختتم مادجان بحثه بقوله "إذا أريد لمشروع التنوير أن يكون معاصراً فنحن فى حاجة إلى الالتفات إلى حساسية ابن رشد للطرق المتباينة إلى المعرفة والاعتقاد".

وهذه القسمة الثنائية بين الفردى والعام، أو بين النخبة والجماهير، أو بين الراسخين فى العلوم والجمهور قد تناولتها فى بحثى المعنون "بوليتيكا المنطق عند ابن رشد". وأظن أن العنوان ... رداً ضمنياً على الرسالة التى أرسلها ايفرى بعد انتهاء المؤتمر ... قلت صراحة بأننى إذا كنت تعاملت مع ابن رشد على أنه ... فيلسوف سياسى فلم يكن ذلك من باب التقية لعرض فى نفس يعقوب، لأنه بالفعل كذلك. فالمنطق، عند ابن رشد، هو منطق سياسى ... فيه بين الجمهور والراسخين فى العلم من حيث إن منطق الراسخين فى العلم هو منطق القياس أما منطق الجمهور فهو منطق ... على نحو ما ذكرنا آنفا. ومع ذلك فإن ابن رشد لم يحتقر الجمهور كما يحتقره المعارضون للتنوير، لأنه فى مدينته الفاضلة لا ... فى المحافظة على التقسيم الطبقى، أى لم يكن راغبا فى إبعاد الجمهور عن مجال الفلسفة بشرط أن ... المتع الحسية لأن من شأن هذه المتع أن تمنع الجمهور من مجاوزة ما هو حسى إلى ما هو عقلى فيقف عند حد ما هو خطابى أو ما هو ... أما إذا تحكم الجمهور فى المتع الحسية فبإمكانه الصعود إلى ما هو عقلى وبرهانى وبذلك ينتفى الانفصال بين الجمهور والحكماء بشرط إبعاد المتكلمين إذا أردت تحرير عقل الجمهور لأن ... لا يستعينون بالبرهان العقلى وإنما بالشعر والخطابة.

ثم ... بحث منى ... بعنوان ... ابن رشد ... العقلى ... الأطار

الذى يتم فى داخله التأليف بين اللغة والمضمون فى تأويل النصوص الدينية. وبذلك يتجوز ابن رشد المعنى الحسى او الحرفى للنصوص الدينية وذلك بإعطاء الأولوية للفهم والتأويل بمثل هذه النصوص على أساس ما تنطوى عليه من مجاز. بيد أن محاولة ابن رشد قد أجهضت من قبل المناخ الثقافى والسياسى المتخلف، ولكنها نجحت فى أوروبا بعد أربعة قرون على يد لوثر الذى بسببه نشأ عصر الإصلاح الدينى. وبعد لوثر جاء المنظرون للتأويل ابتداء من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر عند شليرماخر الذى وضع أسس التأويل [illegible] المعرفة على [illegible] وارد [illegible] كانط [illegible] الثانى عشر [illegible] عشر [illegible] القرن [illegible] حسين [illegible]

هل فى إمكاننا اليوم ان نبدا من حيث [illegible] ثمانمائة عام وذلك بتطوير تأويله ودمجه فى التراث الفلسفى الأوروبى ؟ تحاول منى أبو سنة الجواب عن هذا السؤال [illegible] بالكشف عن الاشكالية الكامنة فى التأويل وعن اسلوب حلها عند ابن رشد وعن سبب إجهاض هذا الحل. فى رأيها أن الإشكالية الكامنة فى التأويل قائمة بين المعنى الظاهر [illegible] القرآن الكريم، وان كشفه لهذه الإشكالية هو وراء الحملة التى [illegible] علماء الكلام على [illegible] لا يمكن الجمع بين المتبصر [illegible]

الباطن واحتفظوا بالمعنى الظاهر بدعوى تثبيت عقيدة الجمهور ومنعها من الهزات.

وفى رأى منى أبو سنة أن علماء الكلام لم يفطنوا إلى الطريقة الديالكتيكية التى تناول بها ابن رشد ذلك التناقض، وتقوم فى رفع التناقض وذلك بالاتيان بتأليف جديد، وهذا التأليف الجديد يكمن فى تأويله المجازى الذى يفضى إلى تعدد الرؤى وبالتالى إلى نفى الدوجماطيقية. بيد أن ابن رشد لم يلتفت إلى ربط التأويل بنظرية عن العقل تكشف عن عدم مشروعية الدوجماطيقية. وهذا ما قاله كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص" وفى كتابه " الدين فى حدود العقل وحده" حيث انتهى منهما إلى حذف المعتقد من غير حذف الدين. أما ابن رشد فقد قضى عليه ابن تيمية فى القرن الثالث عشر، واستمر القضاء عليه حتى أصبح ابن رشد ظاهرة استثنائية ولحظة عابرة فى [illegible] الفكر الفلسفى العربى على حد قول منى ابو سنة، وهو قول يتسق مع قول على سامى النشار بأن ابن رشد [illegible] عقلى، ومع قول كوربان بأنه هامشى فى الفكر الإسلامى

[illegible] فقد انشغل بعبارة صككتها فى عنوان بحث [illegible] ابن رشد" ألقيته فى القاهرة عام ١٩٧٩ فى المؤتمر الفلسفى [illegible] الثانى عن "الاسلام والحضارة. وهذه المفارقة تكمن فى أن ابن رشد " اللاتينى " ادى دورا معترفا به فى فلسفة التنوير الأوروبى [illegible] ابن رشد [illegible] العربى "قد اهملته الثقافة [illegible] الثقافة التى انحسبه ثم تصيف [illegible]

والتنوير في العالم الإسلامي مواكب لغياب الرشدية. ثم يحكي شتيفان موجزاً لبحث قامت به تلميذته [illegible] على عدم صحة [illegible] المشهور [illegible] ١٩٠٢ ، ١٩٠٣ حتى يومنا هذا . ومع ذلك فان [illegible] أن أجوبة ابن رشد ليست ملائمة لنا اليوم لأن ابن رشد هو ابن عصره وليس ابن عصرنا .

أما محمود حمدى زقزوق فهو ينحاز إلى القول بأن فكر ابن رشد التنويرى قد أدى دوراً بالغاً في دعم الحركة العقلية في أوروبا في العصور الوسطى وحتى مشارف هذا العصر الحديث، ولكنه ينحاز في الوقت نفسه إلى القول بأن عملية التنوير عند ابن رشد مختلفة في أساسها عما تمخضت عنه عملية التنوير في أوروبا. الانحياز الأول شائع أما الانحياز الثاني فينفرد به زقزوق ولا أدل على ذلك من قوله بأن هذا النوع من الانحياز صدمة للقائلين بالانحياز الأول. وهنا تكمن "اشكالية" [illegible] الأوروبى وابن رشد الإسلامى، [illegible] المناخ الثقافى [illegible] التى تم القول بها على أساس [illegible] التحرر من كل أشكال السلطة المقدسة لهذا العقل [illegible] هذا النوع من التنوير.

وفقد [illegible]

[illegible] فمزدوجة، إحداها فلسفية والأخرى دينية. وهذا ما دعت [illegible] الرشدية اللاتينية وبالتالى يخلص زقزوق من ذلك إلى أن هذه الرشدية اللاتينية لا علاقة لها بابن رشد. ولا أدل على ذلك في رأى زقزوق - من أن الرشدية اللاتينية تفصل بين العلم والدين في حين [illegible] الأمر ليس كذلك عند ابن رشد . ورغم كل هذه التباينات [illegible] زقزوق يرى أن تنوير ابن رشد مؤثر في العالم شرقا وغربا.

وعلى الضد من زقزوق يقف جابر عصفور في بحثه المعنون [illegible] إليه" إذ هو يفتتح بحثه بعبارات لافتة استهل [illegible] رشد النقاش الأساسى في كتاب "فصل المقال". يقول ابن [illegible] علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في [illegible] وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة [illegible] يصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها [illegible] مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط

مغزى هذه العبارات أن المعرفة محصلة الجهد الإنسانى [illegible] جذور الأعراف والجنسيات واللغات والقوميات. والصفة [illegible] المعرفة أنها عقلية من نتاج العقل واجتهاده، وبالتالى [illegible] نسبية ويقبلها الخطأ، ولهذا فهى متطورة وكان ذلك هو [illegible]

إنسانى النزعة. فلم يكن مجرد فقيه أو طبيب أو شارح لأرسطو، وإنما كان فوق ذلك يؤمن بوحدة العقل البشرى ووحدة المعرفة الإنسانية.

أما عبدالمعطى بيومى فيتناول فى بحثه المعنون " ابن رشد والتنوير بين الشرق والغرب" مفارقة ابن رشد على هيئة سؤال : لماذا أثار فكر ابن رشد التنوير والنهضة فى أوربا ولم يكن له نفس الأثر فى الأمة الإسلامية. وقد وجد الجواب عن هذا السؤال فى السياسة وليس فى الفلسفة، أو بالأدق فى الاستبداد السياسى الممتد منذ نهاية عصر الخلفاء الراشدين وربما حتى الآن. فهذا اللون من الاستبداد يحول دون الانتفاع بقيم الحرية والاستنارة وما يتبعها من شيوع قيم التسامح والحرية الدينية والإبداع. ويضرب لذلك الاستبداد بمثال من عهد المتوكل الذى حارب الفلاسفة وقمع التأويل ودعا إلى التسليم الظاهرى بالنص دون نفاذ إلى جوهر وحقيقة معناه، أما فى الغرب فإن فردريك الثانى [illegible] لإدخال العلوم العربية إلى العالم الغربى.

وفى رأيه أن دور فردريك الثانى [illegible] مماثل لدور المأمون العباسى فى نشر [illegible] الإسلامى. و[illegible] كان ابن رشد قد أخذ [illegible]

[illegible]

يحرم فيه الاشتغال بالفلسفة. وقد ذكرنا هذا المنشور فى الفصل الأول من هذا الكتاب. ومع ذلك ينكر بيومى أن تكون الفلسفة قد [illegible]ت بالسلب من هذا الإجراء، لأن الفقهاء والمحدثين والصوفية قد [illegible]ا بالإيجاب إلى الحد الذى فيه اتخذت الفلسفة طريقة أخرى. ولم [illegible] بيومى عن هذه الطريقة الأخرى سوى قوله بأن علماء الكلام [illegible] من الفلسفة فى تقديم الطبيعيات لتكون مدخلاً إلى [illegible]يات. ولكن فى رأيى أن المسألة ليست فى التقديم أو التأخير [illegible] فى التسامح مع الخروج عن المألوف والاتيان بالجديد مع [illegible]هان. وهذا التسامح لم يكن مقبولاً بعد ابن رشد لا من الحكام ولا علماء الكلام. أما قول بيومى بأن أفكار ابن رشد لم تكن غريبة [illegible] المجتمع الإسلامى بل كانت كذلك فى المجتمع الأوروبى ولذلك [illegible] ... وأظن أن هذا الحكم من قبل بيومى فى حاجة إلى مراجعة. ومن ثمة سؤال لابد [illegible]

هل يقبل المجتمع الإسلامى استحداث حركة زندقة من ابن [illegible]

وعلى الضد من بيومى يقف نصر حامد أبو زيد (أستاذ [illegible] جامعة القاهرة بمصر) إذ يقرر فى مفتتح بحثه أن الحديث عن [illegible] هو الحديث عن العقل المهاجر، العقل الذى طردته الثقافة [illegible] لامية واحتفت به الثقافة الأوربية الناهضة [illegible]

المعتزلة إذ؛ هو يرى أن تعريف التأويل [illegible] من المعتزلة وابن رشد. واتفاق ابن رشد مع المعتزلة في جعل المجاز وسيلة التأويل الاساسية يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك [illegible] طريقة [illegible] في جعل المعرفة العقلية [illegible] ضرورية للمعرفة [illegible] لا تستقيم الاخرى دون الاولى ولا تصح إلا بها. والمقدمة الأولى [illegible] البناء يصوغها ابن رشد على النحو التالي: "وإذا كانت هذه [illegible] داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به [illegible] وابن [illegible] يفيد التوازي بين المعرفتين. واظن ان هذا التوازي هو من بين [illegible] إلى القول بنظرية الحقيقة المزدوجة، اى أن ثمة [illegible] دينية، هذا بالاضافة إلى أن مفهوم التأويل [illegible] يمتنع معه الاجماع، اى لا تكفير مع [illegible]

حربه على الآخرين و [illegible] عليهم والتفتح على محاوراتهم واحتوائها وتمثلها. ولا أدل على ذلك من أنه وقف ضد عدوان المشارقة على الفلسفة، وعلى الأخص الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة. فقد جاء [illegible] عليه [illegible] كتابه [illegible] التهافت [illegible] في [illegible]

[illegible] ابن رشد في [illegible] الاسلامي [illegible] المعرفة [illegible] رشد في العرب الاسلامي وابن رشد في [illegible] إلى ما يسميه إشكالية التأويل في إطار [illegible]

ما هي هذه الاشكالية

[illegible]

والمفارقة هنا أن منسيه يقرر أن ابن رشد يؤثر الظاهر على التأويل. وقد سبقه إلى ذلك أصحاب الحديث وأهل السنة الذين يرفضون، ومنهم ابن رشد، مشروعية علم الكلام، أي يرفضون عقلنة الإيمان.

ونخلص من بحث منسية إلى نتيجة مفادها أن ابن رشد من الظاهريين في العالم الإسلامي ومجرد شارح لأرسطو في العالم الأوروبي، وبالتالي مجرد لحظة عابرة.

والسؤال إذن :

هل هذا هو ابن رشد كما يتخيله منسية ؟

إذا كان الجواب بالإيجاب فمعنى ذلك أن ليس ثمة مبرر لعقد المؤتمر المذكور آنفاً لأن ابن رشد ليس تنويرياً في العالم الإسلامي ومجرد شارح لأرسطو، أي مجرد وسيط لنقل أرسطو إلى العالم الأوروبي. أما إذا كان الجواب بالسلب فمعناه أنه [illegible] في العالم الإسلامي إلى الحد الذي يصبح فيه غير مرغوب.

ويبدو أن الجواب الثاني هو الذي كان يدور في ذهن جيرار فريكه (أستاذ الفلسفة بجامعة لوفان ببلجيكا) ذلك أن عنوان بحثه "ابن رشد والعقل الأوربي يرمز إلى شئ من هذا القبيل، إذ يقول في الصفحة الأولى من بحثه أن ابن رشد أوروبياً فتأثيره في الحياة الفكرية في أوروبا كان أعظم من تأثيره في الشرق؛ إذ كان [illegible] حركة فلسفية (الرشدية) كان لها ممثلوها في كثير من [illegible] الأوروبية وأمت [illegible]

تشكل العقل الأوروبي على حد قول فريكه. فالعقل عنده في مرتبة أعلى من الحجج الجدلية للاهوتيين ولهذا أسهم ابن رشد في تقدم البحث العقلاني في العلم والفلسفة وذلك بتشديده على تفرد العقل.

وفي عام ١٩٩٥ انعقدت في نيويورك (بافلو) ندوة امتداداً لمؤتمر القاهرة الدولي تحت عنوان : "ابن رشد وتأثيره : احتفاءً بذكرى جورج حوراني". وحوراني وُلد في منشستر بانجلترا عام ١٩١٣ من أبوين لبنانيين وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة برنستون عام ١٩٣٩، وعُين في جامعة متشجان عام ١٩٥٠ أستاذاً [illegible] خ الفلسفة الإسلامية فأسس قسم دراسات الشرق الأوسط. ثم عين أستاذاً للفلسفة في جامعة نيويورك - بافلو عام ١٩٦٧، ثم عين رئيساً لقسم الفلسفة من ١٩٧٦ إلى ١٩٨٠ . كان منشغلا بالكشف [illegible] للفكر الإسلامي فترجم كتاب " فصل المقال" [illegible] رشد ، وقدّم له بدراسة وافية (١٩٦١)، و "العقلانية الإسلامية : [illegible] ق عند عبد الجبار " (١٩٧١)، و"مقالات في الفلسفة الإسلامية [illegible] علم (١٩٧٥)، و العقل [illegible] نزات في الأخلاق الإسلامية (١٩٨٥). وواجه صعوبة في الحصول على لقب أستاذ متميز بدعوى أنه ليس "[illegible] قاً" لأن القسم الذي كان عضواً فيه محكوم بالفلسفة التحليلية. وبعد كفاح مرير حصل على اللقب مع إضافة أنها ممنوح على [illegible] أبعاد [illegible] فكر [illegible] الإسلامية".

وقد افتتح الندوة بول كيرتس. قال فى بحثه المعنون " مغزى الاحتفال بحورانى إن حورانى أومأ فى مقدمة ترجمته لـ " فصل المقال " الى الضربة القاصية. التى وجهها الغزالى إلى الفلسفة العقلية فى القرن الحادى عشر. ونواجها نحن اليوم على هيئة الفاشية أو الشيوعية التى استعانت بسلطة الدولة لقهر الأفكار الخلافية وتحقيق الإجماع، أو على هيئة الأصولية فى مواجهة حرية الفكر.

[illegible] الإسلامية من القرن التاسع حتى القرن الثانى عشر حتى يمكننا المساهمة فى تحديث الثقافة الإسلامية وعلمنتها وأنسنتها لأن هذه الثقافة [illegible] هاما فى العالم، وهى لذلك فى حاجة الى الدخو[illegible] فى حوار مع الفلسفات العربية للتكيف معها

وقد اعترض إيفرى على اعادة تأويل الشخصيات [illegible] وهو اعتراض موجه إلى مؤتمر القاهرة حيث حاول بعض المشاركين تصوير [illegible] رشد على انه شخصية معاصرة كرست [illegible] العلمى وللقيم الديموقراطية، فى [illegible] ديموقراطيا لانه كان منحازا إلى أفلاطون [illegible] إيفرى، [illegible] أعمال المحدثين [illegible]

اعترض كيرتس على تحفظ إيفرى قائلا إن الفلاسفة قد اعتادوا على تأويل الماضى فى ضوء الاحتياجات الراهنة. فسقراط كان ملهما للأفلاطونية الحديثة فى بداية القرن الأول الميلادى وللفلسفة التحليلية فى القرن العشرين. ولهذا فإننا لا نشوه التاريخ عندما نعيد تأويل النهضة الإسلامية فى القرن الثانى عشر لنسهم فى تحديث وعلمنة وأنسنة الثقافة الإسلامية.

ويقترب جورج جراسيا (جامعة نيويورك - بافلو) من اتجاه إيفرى؛ إذ يرى أن ثمة مغالطة فى تأويل فلسفة ابن رشد بأنها فلسفة عقلانية وذلك فى بحثه المعنون "الفيلسوف وفهم الشريعة". ولكى يبرر هذه النتيجة اتخذ من تأويل ابن رشد للشريعة نقطة البداية. ونقطة البداية تنطوى على صعوبة، وهذه الصعوبة تدور على التساؤل عمن هو المسئول عن صحة التأويل. إنه ليس الاجماع إذ ليس [illegible] تحقيقه، ثم إن التأويل الصحيح لا يمكن الافصاح عنه لأن من [illegible] الإفصاح عنه شيوع الفتنة بسبب عدم قدرة العامة على فهمه بل إلى [illegible] وهذا هو رأى ابن رشد فى خطر [illegible]

الوحى. وأظن أن مغالطة جراسيا كامنة فى توهمه أن الفيلسوف يستعين بالوحى فى فهم النص الدينى الذي ينطوي على معنى باطن فى حين أن الأمر على الضد من ذلك عند ابن رشد، إذ هو يرى ضرورة الفصل بين الشريعة والفلسفة ذلك أنه يقول : " إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات و اعتبرها . و[illegible] شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس .. وهو أتم أنواع النظر"[6].

أما مرمورا (جامعة تورنتو) فعنوان بحثه " ملاحظات عن آراء ابن رشد فى النفس" ، ويقصد منه أن التباين الجوهرى بين الغزالى وابن رشد يدور حول خلود النفس أو عدم خلودها، مع بيان مسار الصراع بينهما. فقد كرس ابن رشد ثلاثة كتب للرد على الغزالى : " فصل المقال " و " الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة" و"تهافت التهافت . والدافع إلى هذا التكريس مردود إلى [illegible] ابن رشد بخطورة الغزالى فى هيمنته على كل من [illegible] والمغرب العربى. وقد كانت الأشعرية ومن بينها الغز[illegible] صراع مع الفلاسفة، أو بالأدق كان الصراع بين الفلاسفة [illegible] الكلام. وجه عبدالجبار المعتزلى نقداً إلى الكندى، ووجه الفارابى نقداً إلى [illegible] الكلام، وكذلك فعل ابن سينا. ووجه [illegible]

(٦) [illegible]

أشعرى وأستاذ الغزالى، نقداً إلى الفلسفة. أما الغزالى فقد كرس كتاباً بكامله للهجوم على الفلاسفة وهو " تهافت الفلاسفة".

فى " فصل المقال " أسس ابن رشد نظريته فى التأويل للرد على الغزالى. ويرى مرمورا أن هذه النظرية مردودة إلى الفلسفة السياسية للفارابى حيث يقول إن الدين محاكاة للفلسفة فى المدينة الفاضلة. إنهما يعبران عن حقيقة واحدة ولكن فى لغتين متباينتين: لغة موجهة إلى الفلاسفة ولغة أخرى موجهة إلى غير الفلاسفة وهم العامة . واللغة الثانية هى لغة حسية وليست مجردة ، أما اللغة [illegible] لغة المجاز. ويرى مرمورا أن ابن رشد يفهم لغة القرآن بطريقة عادية وطبيعية، وهى لغة تخبرنا عن الله باعتباره علة [illegible] عن الطبيعة باعتبارها مزودة بعلل فاعلة من شأنها أن [illegible] الطريق المؤدى إلى علة العلل. اما الأشعرية فانهم ينكرون العلل الطبيعية الفاعلة. وهذا عند ابن رشد تشويه للقرآن ومن [illegible] حصر ابن رشد التأويل في مجال " الراسخين فى العلم " [illegible] بالبرهان العقلى.

[illegible] أخريان من المؤمنين وهما الجدلية والخطابية. والطبقة الخطابية [illegible] على نحو ما يرى ابن رشد [illegible] ذلك أن النص الدينى محصور فى [illegible] أنواع: الجدلى والخطابى [illegible]

[illegible]

الثلاث طبقات، ونص غامض لا يمكن أن يفهمه إلا الفيلسوف، وبالتالى يمتنع تناوله على غير الفيلسوف، ونص ظنى يمكن تاويله بالمجاز ويمكن أن يؤخذ حرفيا. والفيلسوف هو الذى من حقه تحديد ما إذا كان من الجائز تأويل النص مجازياً. ولكن قد يخطئ الفيلسوف فى تحديد هذا النوع من النصوص، وقد يخطئ أيضاً فى تأويله مجازياً. وفى هذه الحالة ليس من حق أى إنسان أن يتهم الفيلسوف بالكفر. مثال ذلك : النصوص الدينية المتعلقة بخلود النفس، ينبغى أن يكون هذا الخلود مقبولاً حرفياً من الثلاث طبقات أما فى مسألة صفة المعاد (بقاء النفس) فهذه مسألة أخرى أخطأ الفيلسوف فى تأويل هذه الصفة فالخطأ مقبول ولا مبرر لتكفيره بشرط قبوله خلود النفس. أما الغزالى فيرى على الضد من ابن رشد أن من يرفض القول ببعث الأجساد كشرط له ... كافر. ومرمورا يرفض رؤية الغزالى

وفى "الكشف عن مناهج الأدلة" يكرس ابن رشد النص الخامس والأخير لمسألة المعاد، ويمكن إيجاز موقفه من هذا النص الصريح:

"والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع فى صفة وجوده، ...

تختلف فى الحقيقة فى صفة وجوده، وإنما اختلفت فى الشاهدات"[٧].

وعن هذا النص يقول ابن رشد إن المسلمين قد أولّوه على ثلاثة أنحاء : إما أن المعاد جسمانى ، وهذه الجسمانية مماثلة للجسمانية الدنيوية ومغايرة لها من حيث الدوام، وإما أنه جسمانى مع تباين الجسمانية من حيث النوع والدوام، وإما أن المعاد مرفوض جسمانيا والبقاء فقط للنفوس الفردية. ويعلق مرمورا قائلا: يبدو أن كتاب " مناهج الأدلة " يثبت الخلود الفردى سواء كان جسمانياً أو روحانياً، كما يبدو أن ابن رشد منحاز إلى نظرية ابن سينا فى الثواب والعقاب للنفوس فى الآخرة. وأيا كان الأمر فثمة غموض فى هذه المسألة ، فابن رشد فى "تهافت التهافت" يرى أن الأديان جميعا تتفق على وجود الآخرة من حيث هو اعتقاد مشترك بين الفلاسفة والجماهير، ولكن مقصده من هذا الاعتقاد المشترك ليس واضحاً : هل هو اعتقاد مشترك فى البعث الجسمانى أو فى الآخرة بوجه عام. وينحاز مرمورا إلى الاحتمال الأول، [illegible] الغزالى فى المعاد أم يمتدح الغزالى فى ازدرائه لأولئك الذين ينكرون الآخرة. وأظن أن كتاب ابن رشد " تهافت التهافت " موجه الى الفلاسفة كرد

(٧) ... عقيدة الملة، تحقيق محمود قاسم ، الأنجلو المصرية، القاهرة ...

فعل ضد كتاب الغزالى "تهافت الفلاسفة" الموجه إلى الجماهير وهذه هى خطيئة الغزالى على نحو ما يرى ابن رشد. ولهذا لم يكن فى إمكان ابن رشد أن يقول فى مسألة المعاد رأيا غير الرأى المقبول من الجماهير. ولهذا كان على مرمورا أن يستعين بكتاب ابن رشد " عن النفس " ليرى صورة أخرى عن خلودها.

ماذا حدث بعد ذلك؟

فى عام ١٩٩٦ أصدرت مجلة " ألف " بالجامعة الأمريكية بالقاهرة عدداً خاصاً (رقم ١٦) عن ابن رشد عنوانه " ابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب . وهو مكون من قسمين : القسم العربى والقسم الانجليزى. جاء فى افتتاحيته المترجمة عن النص الانجليزى " أن هذا العدد ليس الغاية منه تكريس ابن رشد أو توظيفه لصالح وجهة نظر محددة، وإنما تأمل خطابه ومحاورة مقولته واستنطاق صمته ليصبح فاعلاً، وليخرج من قوقعة الاستشراق المتعلق، ومن مصيدة الأدلجة [illegible]، ويدخل فى سياق الفلسفة والفكر فى تداخلهما على [illegible]. واللافت للنظر فى العبارة سالفة الذكر أنها ترجمة غير دقيقة للنص الانجليزى. فالترجمة الدقيقة هى على النحو الآتى: "إن هذا العدد لا ينشد تكريس ابن رشد أو تحويله إلى أيقونة دولية، ولا يقصد إلى احتوائه فى نظرة محددة". ومن البيّن أن النص الانجليزى ينم عن ملاحقة أو بالأدق مطاردة تأويل معين لابن رشد مع تحقير لهذا التأويل.

والسؤال إذن :

ما هو هذا التأويل سئ السمعة ؟

جواب هذا السؤال يستلزم قراءة متأنية للأبحاث المنشورة فى عدد "ألف". والعدد يبدأ ببحث [illegible] عنوانه [illegible] ممهدا للتنوير؟". هذا العنوان له [illegible]

"جمعية بحوث الفلسفة الإسلامية والعلم الإسلامى" للمشاركة فى مؤتمرها الدولى بسان فرنسسكو بأمريكا. وكان عنوان بحثى " ابن رشد والتنوير" . كان بتروريرث مشاركاً فى ذلك المؤتمر. وبعد الانتهاء من قراءة البحث أبدى رئيس المؤتمر والأستاذ بجامعة هارفارد محسن مهدى ملاحظة ذات دلالة وهى أنه ليس ثمة دراسات فى مستوى الماجستير أو الدكتوراه عن ابن رشد فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، الأمر الذى أفضى إلى نوع من التعتيم على هذه الفترة الزمانية الهامة فى تاريخ الحضارة الإنسانية. وبعد انتهاء المؤتمر طلب منى جورج حورانى (نائب رئيس الجمعية) أن نسهر سوياً فى غرفتى بفندق شيراتون لإجراء حوار حول بحثى. وقد كان. وفى هذه السهرة أبدى حورانى قلقاً من الربط بين ابن رشد والتنوير إلى الحد الذى فيه لم نشعر سوياً بأن الفجر قد لاح فى الأفق . كان ذلك فى عام ١٩٧٧ وفى أكتوبر عام ١٩٩٦ صدر عن مركز البحوث الأمريكى بمصر تقريراً عنوانه " برنامج دراسة المنطق الإسلامى فى القرون الوسطى" تحت رعاية الأكاديمية الأمريكية لدراسات القرون الوسطى لنشر مجموعة شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو. وأعضاء البرنامج ثلاثة: تشارلس بتروريرث صاحب فكرة البرنامج وهو المسئول عن إنجاز أهدافه. وكان وقتها يشغل وظيفة أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية بجامعة ميريلاند.

وقد حصل على درجة البكالوريوس فى العلوم الاجتماعية من جامعة ولاية ميتشجان ودرجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة نانسى، وماجستير ودكتوراه فى العلوم السياسية من جامعة شيكاغو . وكانت عن تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة. وقد نشر عدداً من المقالات تناولت النواحى المختلفة للتفكير الفلسفى عند ابن رشد، كما نشر تحقيقاً مع ترجمة إلى الإنجليزية لثلاثة نصوص من كتاب ابن رشد" جوامع كتب أرسطو فى المنطق".

والثانى من أعضاء البرنامج هو محسن مهدى – المستشار الرئيسى للبرنامج - وكان وقتها يشغل وظيفة أستاذ كرسى جيمس ريتشارد جويت للدراسات العربية بجامعة هارفارد ، كما أنه يشغل أيضاً بنفس الجامعة منصب مدير معهد دراسات الشرق الأوسط. وقد حصل محسن مهدى على الليسانس فى الفلسفة من الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم على الماجستير والدكتوراه فى التفكير الاجتماعى من جامعة شيكاغو. ومنذ نشره لكتاب فلسفة التاريخ عند ابن خلدون سنة ١٩٥٧ أصبح له دوره الرائد فى الدراسات الفلسفية الإسلامية فى القرون الوسطى.

أما الثالث والأخير فهو أحمد عبدالمجيد هريدى المساعد الاساسى للبرنامج فى القاهرة ويشغل وظيفة مدرس مساعد بقسم اللغة العربية بكلية الاداب بجامعة المنيا. وقد حصل على الليسانس والماجستير فى اللغة العربية وادابها من جامعة القاهرة.

وفى عام ١٩٩٣ دعوت بتروريرث للمشاركة فى المؤتمر الدولى عن "ابن رشد والتنوير" (١٩٩٤) فاستجاب للدعوة وأرسل موافقته مع عنوان بحثه "ابن رشد والتنوير؟" ولكنه قبل موعد المؤتمر اعتذر عن عدم الحضور بسبب مرض مفاجئ. ثم دُعى للمشاركة فى ندوة نيويورك – بافلو فاستجاب والقى بحثه المذكور آنفاً، ودار حوار حاد بينه وبينى. وعند طبع البحوث لنشرها امتنع عن إرسال بحثه ومع ذلك قبل نشره فى العدد المخصص عن ابن رشد من مجلة "ألف".

والسؤال إذن :

لماذا النشر فى مجلة " ألف " دون غيرها ؟

الجواب عن هذا السؤال يستلزم قراءة البحوث المنشورة فى ذلك العدد لمعرفة مدى توافق بحث بتروريرث مع البحوث الاخرى.

من البيّن أن افتتاحية العدد تكشف – مقدماً -- عن هذا التوافق، إذ هى توجه اتهاما خفياً لمؤتمر " ابن رشد والتنوير " دون ذكر اسمه بدعوى أنه يقدّس ابن رشد ويحيله إلى " أيقونة دوارة " . والذى يدعونى إلى هذا التأويل هو الأحداث المذكورة انفا. فابن رشد -- على نحو ما جاء فى بحث بتروريرث – يختلف، الى حد بعيد، عن مفكرى التنوير، أو فى عبارة أخرى يمكن القول بأن [illegible] إلى التنوير [illegible] مؤلفات ابن رشد ، سواء [illegible] تعاليمه [illegible]

بتروريرث قائلاً : " إن " فصل المقال وتهافت التهافت " يبرران البحث الفلسفى أمام محكمة الشريعة من أجل حماية الحياة الدينية وتدعيمها ، وليس من أجل إعاقتها. وفى نهاية كتاب " تهافت التهافت " يشرح ابن رشد رأى الفلاسفة فى الدين بوجه عام، وفى تعاليمه عن الحياة الأخرة بوجه خاص. والتركيز، فى الكتابين ، يدور على الراسخين فى العلم وعلى العامة، وأسلوب كل منهما . ومن الواضح أن صاحب " فصل المقال" يقدم نفسه على أنه عضو فى الجماعة الإسلامية، ويعتقد فى الشريعة، وأن القرآن يدعو إلى مشروعية الاستعانة بالخطابة والجدل والبرهان طبقاً لإمكانات كل إنسان . وبذلك لا يميز ابن رشد بين الجمهور والفلاسفة، وبالتالى فإن نظرية الحقيقتين ليست واردة عنده. والنتيجة التى يؤسسها بتروريرث على هذه المقدمات هى أن ابن رشد ليس رائداً للتنوير. والذين هم على وعى بأهداف فلسفة العصر الوسيط يجدون مشقة فى وضع ابن رشد بين المروجين للتنوير. وبتروريرث لا يقف عند حد إنكار تنوير ابن رشد بل يتجاوزه إلى إنكار التنوير ذاته. فهو يقول: "إن غاية مفكرى التنوير لم تكن الدفاع عن الحرية , [illegible] الدفاع عن النظام الملكى وذلك بتحرير الجمهور من الإيمان بالله حتى [illegible] إخضاعه لحكم الملوك. ويختتم قائلا : " إن تصوير ابن رشد على أنه فارس متجول لخدمة العقل هو تناول ظالم لمؤلفاته. والمفارقة، فى هذا البحث، أن بتروريرث ينكر على ابن رشد التمييز بين الفلاسفة والجمهور مع أنه قد حقق تلخيص [illegible] تفرقة حاسمة بين الفلاسفة والجمهور.

أما هارولد ستون فقد حاول فى بحثه المعنون " لماذا توقف الأوروبيون عن قراءة ابن رشد : عرض بيير بايل (١٦٤٧ – ١٧٠٦) " فلسفة ابن رشد على أنها فلسفة الحادية ولذلك هجرها الأوروبيون ولم يتحمسوا لإعادة ترجمة مؤلفاته. وعندما أصدر قاموسه المعنون " قاموس تاريخى ونقدى " فى أربعة مجلدات كانت به مادة عن " ابن رشد " وصفه فيها بأنه " أعمق فيلسوف عربى " اخترق فكر أرسطو مع أنه يجهل اللغة اليونانية، إلا أن الرشديين ركزوا على العقل وحده فعزّوا القراء من ابن رشد وأساءوا تأويل نظرية الحقيقة عنده فظنوها حقيقتين عقلانيتين. ومن ثم تضاءلت مكانة ابن رشد . وفى رأيى أن نقطة الضعف فى تحليل ستون هى أنه تجاهل الصراع الحاد الذى نشأ حول ابن رشد ، فى أوروبا، منذ القرن الثالث عشر، والذى أفضى إلى تكوين تيارين متناقضين وهما : الرشدية والتوماوية. ومن شأن هذا الصراع الحاد أن تطور العقل الأوروبى إلى الحد الذى فيه تحرر من السلطة الدينية فأفضى إلى الثورة العلمية والتكنولوجية. ومعنى ذلك أن ابن رشد، ممثلاً فى الرشدية اللاتينية، هو من مؤسسى هذه الثورة.

ومن ثم فسؤال ستون :

لماذا توقف الأوروبيون عن قراءة ابن رشد ؟

هو سؤال خارج الزمان .

أما بحث إبراهيم يوسف النجار (الجامعة الأمريكية ببيروت) فعنوانه " نظرية ابن رشد فى العقلانية ". يرى أن الرشدية اللاتينية قد أخطأت فى توهم أن ابن رشد هو صاحب " نظرية الحقيقتين ". وليس الأمر كذلك. فقد أحدث ابن رشد تأثيراً فى الفلسفة الأوروبية ، ولكن تأثيره بدأ يضعف بعد ظهور توما الأكوينى.

وبديلاً عن نظرية الحقيقتين ذهب كثير من الرشديين العرب، كما ذهب أيضاً الرشديون اللاتين إلى أن الفلسفة مناقضة للدين، ولذلك تبنى الرشديون اللاتين نظرية الحقيقتين لإبعاد الفلسفة عن الدين، بينما الحقيقة واحدة عند ابن رشد، إذ يقول : إن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له" [1] . وفى رأيى أن هذه العبارة لا تعنى أن الحق واحد وإنما تعنى أنه اثنان وإلا ما كان ثمة مبرر لهذه الصياغة، وكان فى إمكان ابن رشد القول بأن ليس إلا الحق. ولهذا فإن هذه العبارة تعنى وجود حقيقتين، وبالتالى مجالين كل منهما له حق يخصه. فى مجال الفلسفة الحق من العقل، وفى مجال الدين الحق من الوحى. بيد أن هذا التأويل لنظرية الحقيقة عند ابن رشد هو تأويل سيء من قبل الرشدية اللاتينية، فى رأى النجار ولهذا كان سقوطها حتميا ليس بسبب الهجوم الشرس من التوماوية ولكن بسبب هذا التأويل السيء، [illegible] النجار أن ثمة "تناغما بين الفلسفة والدين". وهذا هو [illegible] فصل المقال" فى الترجمة الانجليزية التى قام بها جورج

(١) [illegible] المقال ، ص ٣٤

حوراني. أما أنا فأظن أنها ترجمة مقصودة، إذ أنها توحي بالمساواة في إعمال العقل في كل من الدين والفلسفة. والمسألة على الضد من ذلك. ثم إن النجار يرى أن الرشديين العرب قد أخطأوا في فهم عقلانية ابن رشد على أنها اكتفاء بالعقل. والمسألة، في رأيي على الضد من ذلك، لأن معنى رؤية النجار أن ابن رشد انشغل بمجالات أخرى غير صالحة لاعمال العقل مثل التشريع. ومعنى ذلك أن ابن رشد لا يعمل عقله إلا في الفلسفة.

أما زينب الخضيري (جامعة القاهرة) فترى في ابن رشد فيلسوفا ارهابيا ينشد توحيد الفكر في بلاده، والقضاء على التعددية فاستعان "خفية" بمفهوم الوحدانية، وامتد بهذا المفهوم من الدين السياسة. ولا أدل على ذلك، عند زينب الخضيري، من تشبيه رشد للعلاقة بين الله والعالم بالع[illegible] الحاكم والرعية. فكما تنتفي الوسائط في الحالة الأولى تنتفي الوسائط في الحالة الثانية فيصبح الحاكم سلطة مطلقة. ومعنى ذلك أن الوحدانية في الدين لها جذور بينما الوحدانية عند ابن رشد، تقف عند المستوى الديني ولا تتجاوز إلى المستوى السياسي وذلك لسببين: السبب الأول أن الوحدانية – في المجال الديني – مرتبطة ارتباطا عضويا بمسألة العالم أو خلقه. فنظرية خلق العالم تواجه الإشكالية الآتية: كيف يخرج الكثير من الواحد؟ أي كيف تخرج المخلوقات المتكثرة الواحد الأول؟ لحل هذه الاشكالية يبدع كل من الفارابي وابن سينا نظرية الفيض والعقول العشرة. فعند الفارابي الله يفيض عنه

الأزل العقل الأول وهو الذي يحرك الفلك الأكبر. وتأتي بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تباعاً يصدر بعضها عن بعض. وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية، ثم يصدر العقال الفعال في الإنسان الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي. أما عند ابن سينا فالواحد الأول هو واجب الوجود وهو واحد لا كثرة في ذاته. والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل. إلا أن ابن سينا قد ابتدع مفهوم الحدوث لكي يحل اشكالية العالم من حيث هو قديم ومخلوق في وقت واحد فقال إنه قديم ولكنه حادث. أما ابن رشد فقد انتقد نظرية الفيض لرفضه مفهومي الحدوث والإمكان. فالعالم، عنده، كل متحرك منذ الازل لانه لو كان حادثا لحتم القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية. ولو كان ممكنا لتحتم القول بوجود ممكن آخر نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية . بيد أن هذه الأزلية الحتمية ، في المجال الديني، ليست لها انعكاس في المجال السياسي. وقد كان ابن رشد على وعي بالسياسة لأن اهتمامه بشروح مؤلفات أرسطو كان يستند إلى قرار سياسي من الخليفة أبي يعقوب المنصور. ولا أدل على ذلك الوعي من أن ابن رشد كان يريد شرح كتاب السياسة. وفي شرحه اثر المدينه الديموقراطية على المدينة الإرهابية، لأن الفرد ، في المدينة الأولى ، حر في اختيار ما يريد في حدود القانون ، ومن ثم فالحاكم معبر عن إرادة المحكومين بالقانون، والسيادة إذن للقانون وليس للحاكم. أما في المدينة [illegible] والمواطنون ينشدون تحقيق غاية واحدة هي الغاية التي يحددها [illegible]

يبقى بحث أنكه فون كوجلجن (جامعة رور بألمانيا) المعنون " دعوة للعقلانية: الرشديون العرب فى القرن العشرين". فى هذا البحث تتساءل كوجلجن عن كيفية انحطاط الثقافة العربية ، منذ القرن التاسع عشر، وهى التى أفادت أوروبا بالعلم والفلسفة. ثم تبحث عن الجواب عند المثقفين العرب فتجد أن بعضهم يرد هذا الانحطاط إلى هبوط التفكير العقلانى على نحو ما يرى ابن رشد، وصعود التفكير السُّني الإسلامى والتصوف. ولذلك انقسم المثقفون إلى قسمين: المتحاورون إلى الغرب ومعهم ابن رشد، والصوفيون ومعهم القدرية واللاعقلانية. وقد لازم إحياء ابن رشد مصطلحان : الأصالة والمعاصرة ، بمعنى التساؤل عن كيفية الملاءمة بين الهوية المتمركزة فى الله من جهة، والتحديث والعلمانية من جهة أخرى. ونشأ عن هذا الإحياء تياران : الرشدية اللاتينية والعقلانية الإسلامية. التيار الأول يمثله فرح أنطون (١٨٧٤ – ١٩٢٢) ومحمد عابد الجابرى (١٩٣٦ - ؟) وينشد فصل الدين عن الدولة، والتيار الثانى يمثله محمود قاسم (١٩١٣ - ١٩٧٣) ومحمد عمارة (١٩٣١ - ؟) .

فرح أنطون علمانى وهو يتحدث عن ابن رشد فى كتاباته فينظر إليه على أنه فيلسوف عربى، متسم بالتسامح وعلى الأخص فى حواره مع الشيخ محمد عبده عندما تحول الحوار من ابن رشد إلى المقارنة بين الإسلام من جهة، واليهودية والمسيحية من جهة أخرى ، الإسلام، عند محمد عبده، هو دين العقل فى حين أن ...

الأخريين يتسمان باللاعقلانية. وهنا يستعين أنطون بابن رشد ليبرز تسامحه، وتعريفه للشريعة على أنها تعليم الفضيلة. ومع ذلك فإن أنطون ينقد ابن رشد فى تجاهله لحدود العقل. والغاية من إحياء ابن رشد، عند أنطون، الدفاع عن التسامح الدينى، وحقوق المرأة، والعلمانية، وعن قدرة العقل على فهم الطبيعة من أجل استثمارها . ويرى أنطون أن الصراع بين المتكلمين والفلاسفة حول مبدأ العلية هو صراع أساسى لا يقبل التوفيق ، لأن هذا المبدأ هو أساس العلم، ولهذا فإن مَنْ ينكره ينكر العلم. أما محمد عبده فيدافع عن المتكلمين من حيث إنكارهم لمبدأ العلية.

أما الجابرى ففى رأيه أن ابن رشد يفصل بين الفلسفة والدين، ومن ثم يمتنع إصدار أحكام فلسفية مناقضة للدين، فكل منهما صادق فى الاستدلال. والصدق هنا ليس المقصود منه صدق المبادئ والمقدمات لأن هذه واردة فى كل من الفلسفة والدين، وبالتالى تكون مقبولة بدون برهان. ومعنى ذلك أن على الفيلسوف قبول مبادئ الدين إذا اراد مناقشة مسائله، وعلى المتكلم أن يقوم بما قام به الفيلسوف عند مناقشته لمسائل فلسفية . وهذا الفصل بينهما ليس مجرد فصل بين أسلوبين ومفهومين ، وإنما هو قطيعة معرفية مع ابن سينا. فابن سينا، فى رأى الجابرى، لا عقلانى بسبب تأثيره على الغزالى والمدرسة الاشراقية فى فارس. وهذه القطيعة المعرفية هى ... بين لحظتين فى الوعى الاجتماعى العربى ...

ابن سينا ولحظة ابن رشد. وقد قضت الأولى على الثانية، ومن ثم خرج العربى من التاريخ بينما يشكلّ الأوروبيون التاريخ لأنهم ساروا فى طريق ابن رشد.

ومع ذلك فإن الجابرى يقول بوحدة الدين والفلسفة، بل يذهب إلى أبعد من هذه الوحدة فيرى أن الفلسفة تأخذ أحياناً شرعيتها من الدين فى مسألة العلية. وهو فى ذلك يتنازل لصالح الإسلاميين على نحو ما ترى كوجلجن. ومع ذلك فالغاية من الالتزام بابن رشد، عند الرشديين الإسلاميين، هى البرهنة على التكافؤ بين القيم الإسلامية والقيم الغربية. ومع ذلك فالبرهنة ما زالت غائبة، وإذا ظلت غائبة فإن العرب لن يكونوا شركاء للأوروبيين .

وتختتم كوجلجن بحثها قائلة بأن استمرار ابن رشد أمر محال. ولهذا فإن محاولة الرشديين العرب مماثلة لمحاولة سيزيف، أى محاولة عبثية.

ثم تتساءل :

ما البديل عند الذين يرفضون محاكاة العرب؟

وينتهى البحث بلا جواب .

هذه خلاصة نقدية لأبحاث وردت فى مجلة " ألف " تكشف عن فكرة محورية تدور حولها، وهى تناقض الرشـ[illegible] مع [illegible] وتناقض ابن رشد مع ذاته. فإذا قيل بعد ذلك إن [illegible]

أفضت إلى تأسيس التنوير فابن رشد برئ من هذا التأسيس. وإذا قيل عن ابن رشد إنه يُعلى من شأن سلطان العقل فهو متناقض مع ذاته. وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن ما جاء فى افتتاحية مجلة " ألف " من أن عددها عن " ابن رشد " لا يقصد إلى احتوائه فى وجهة نظر محددة " هو قول عارٍ من الدقة لأن " الخلاصة النقدية " على الضد من ذلك " إذ هى تحصر ابن رشد فى وجهة نظر محددة ومناقضة لوجهة النظر السائدة فى مؤتمر " ابن رشد والتنوير " .

وفى نفس عام ١٩٩٦ نشر المستشرق الألمانى شتفان فيلد بحثاً بعنوان "التنوير الإسلامى ومفارقة ابن رشد"[٢]. وأنا هنا أترجم معظم ما جاء فيه :

إن من حق الفيلسوف العربى ابن رشد أن يطلب مكاناً خاصاً إذا ما حدث حوار حول التراث الإسلامى للتنوير. ولقد تم حوار بين المسيحى العلمانى فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) والمصلح المسلم محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) فيما بين (١٩٠١ و ١٩٠٢) على صفحات مجلة " الجامعة " حول أهمية ابن رشد ودوره . ومنذ ذلك التاريخ والحوار دائر بين المثقفين العرب. ويبدو أن الالتفات إلى ابن رشد من قبل المثقفين الايرانيين والهنود ليس بنفس الدرجة بل هو أقل. والبحث جار فى هذه الأيام، وعلى نطاق واسع، على [illegible]

(٢) St[illegible] Wild, Islam[illegible] Enlight[illegible]
Die Welt des I[illegible]

ثمة علاقة ما بين ابن رشد التاريخى والتراث الإسلامى للتنوير. وقد كانت هذه المسألة هى المسألة المحورية فى المؤتمر الدولى الأول الخاص عن " ابن رشد والتنوير" الذى عقدته الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية باشراف مراد وهبه ومنى أبو سنة فى القاهرة (ديسمبر ٥ – ٨/ ١٩٩٤) . وأغلب الظن أن (عام ١٩٩٨) سيكون حافلاً بندوات علمية متباينة فى العالم العربى للاحتفال بمناسبة مرور ثمانمائة عام على موت ابن رشد . إن هذا التاريخ وهذا الحوار المعاصر الهام هما موضع دراسة تحليلية رائعة للباحثة الألمانية أنكه فون كوجلجن فى كتابها المعنون " ابن رشد والحداثة : محاولات لتأسيس جديد للعقلانية فى الإسلام" .

ونقطة البداية، فى هذه الدراسة، هى "مفارقة ابن رشد". وهذا العنوان من صياغة أستاذ الفلسفة مراد وهبه. والمفارقة، عنده، تكمن فى أن تعاليم ابن رشد التى تبلورت فى الرشدية اللاتينية قد أسهمت إسهاماً عظيماً فى تشكيل الخطاب الأوروبى الذى أفضى إلى رؤية نقدية للدين الموحى، وبالتالى إلى تأسيس ما يسمى بالعقلانية والتنوير. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الثقافة العربية الإسلامية التى أنتجت ابن رشد هى نفسها التى لم تتطور إلى شكل من أشكال "الرشدية" تلتقى فيه مع الرشدية اللاتينية. فقد أحرقت مؤلفات ابن رشد فى العالم العربى، ومُنعت تعاليمه من [illegible] أصبحت فى طى النسيان [illegible] وغياب "الرشدية" هو السبب الرئيسى

لغياب عصر النهضة وعصر التنوير فى العالم الإسلامى، ولامتناع الحداثة قبل الاحتكاك مع أوروبا فى نهاية القرن الثامن عشر.

وقد عكفت أنكن فون كوجلجن على دراسة دور ابن رشد باعتبار أن فلسفته تمثل تحدياً ايديولوجياً .

وتساءلت : لماذا يهتم المثقفون العرب بابن رشد؟

وما هى الأفكار التى تأثروا بها ؟

وأى الاحتياجات قد وُفيت من جراء هذا الاهتمام؟

إن دراستها تناقش مؤلفات عن ابن رشد مطبوعة فى مصر من عام ١٨٨٥ إلى عام ١٩٩٢ فتغطى أكثر من مائة عام أمضاها [illegible] فى [illegible] والطابع [illegible] دراستها [illegible] [illegible] قبل المثقفين العرب على تباينهم ، لنظريات ابن رشد. ومن أهم النقاط المطروحة للمناقشة مدى تأثر ابن رشد بأرسطو، وصراعه مع الغزالى وابن سينا، ونظريته فى المعرفة، وتأويل الأيات القرآنية، ومفهوم البعث وخلود النفس.

هذا عن الفصل الأول من الكتاب أما الفصل الثانى فيشتمل على بانوراما عن استقبال المثقفين العرب لابن رشد. وبادئ فى مقدمة هؤلاء بطرس البستانى (١٨١٩ - ١٨٨٣) إذ حرر مقالا بعنوان " ابن رشد " فى موسوعته الصادرة فى عام ١٨٧٦.

وفى نهاية القرن التاسع عشر تكونت مجموعتان من المثقفين العرب كانت لديهما معرفة محدودة عن بعض مؤلفات ابن رشد : مسيحيون ذوو الايديولوجيا العلمانية وسلفيون مسلمون. واستندت بحوثهم إلى علماء أوروبيين، وعلى الأخص بحوث ارنست ر[illegible] وتمت أول مواجهة بين أبرز ممثلَيْن لهذين التيارين وهما محمد عبده وفرح أنطون . وكانت مصر هى المركز الجغرافى لهذا الخلاف الهام حول ابن رشد. وكانت الغاية الرئيسية من هذه المواجهة هى التساؤل عما إذا كان ثمة فلسفة إسلامية. وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هويتها ؟ الأمر الذى استلزم التساؤل عما يجب أن تكون عليه العلاقة بين العقل والوحى، وما الدور الذى يمكن أن تؤديه الفلسفة الأرسطية فى هذه المسألة.

وبعد الحرب العالمية الثانية اشترك مثقفون من دول عربية أخرى فى مناقشة هذا الخلاف، وعلى الأخص من جامعات [illegible] ودمشق وفاس وتونس. وقد ركزت فون كوجلجن على محمد عمارة (وُلد عام ١٩٣١) ودفاعه عن "اسلام مستنير"، وحسن حنفى (وُلد عام ١٩٣٦) وتأسيسه لثقافة إسلامية حديثة، والطيب تيرينى (وُلد عام ١٩٣٨) ومحاولته البحث عن جذور تراث إسلامى فلسفى مادى، ومحمد عابد الجابرى (وُلد عام ١٩٣٦) ونظريته عن الفجوة المعرفية [illegible] لاعقلانى ومغرب " عقلانى" . وركى نجيب محمود (١٩٠٥ - ١٩٩٣) وعقلانيته فى اطار الوضعية المنطقية.

لقد رأى محمد عبده فى ابن رشد مثالاً تاريخياً لامعاً لفيلسوف مسلم، ورأى محمود قاسم (١٩١٣ - ١٩٧٣) فى ابن رشد معتزلياً مجدداً، ولكنه كان موضع تشويه من الفيلسوف المسيحى توما الأكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) .

هذا فى ايجاز الفصل الثانى ويمكن اعتباره مدخلاً إلى تاريخ العقل العربى الحديث، إذ هو يحتوى على المفاهيم العامة الواردة فى الخطاب العربى الحديث مثل الحداثة والأصالة والتراث والعلمنة والإصلاح الدينى والتسامح. وفى هذا الفصل تحاول كوجلجن بيان الأهداف المشتركة للتأويلات المتباينة وهى " التأويل اليسارى لابن رشد، والتحرر من القبول الأعمى للوحى، والعقلانية، ورفض التصوف، وتشجيع البحث العلمى والانفتاح على الفكر الغربى.

ثم يستطرد شتيفان فلد قائلاً إن صورة ابن رشد ، سواء فى العالم العربى الإسلامى أو خارجه ، محكومة بآراء المفكر الفرنسى ارنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢). ويقال إن رينان هو أول مَنْ أدخل المنهج التاريخى النقدى والمنهج الوضعى فى الدراسات الاستشراقية. وقد تجنب الوقوع فى الدوجماطيقية (أى توهم امتلاك الحقيقة المطلقة) [illegible] من المدرسة البروتستانتية فى الدراسات [illegible] وإذا كان رينان [illegible] [illegible] صورة ابن رشد فى أوروبا الحديثة فقد كانت [illegible] [illegible] هذه الصورة فى العالم العربى الحديث أكثر أهمية وذلك بسبب كتابه المشهور "ابن رشد والرشدية". وقد اعتمد فى [illegible]

فلسفة ابن رشد على الترجمات العبرية واللاتينية. وكان صوت رينان هو الأعلى فى إعلانه أن تراث أرسطو قد حلّ محل الإسلام كما هو الحال فى فلسفة ابن رشد فى إطار الفلسفة العربية.

ومن المعروف أن العلماء المحافظين رفضوا هذه الصورة عن ابن رشد من أمثال جولدسيهر فى أوروبا وحسن أفندى قاسم فى العالم العربى. ولكن اللافت للنظر أن الجامعة المصرية فى عام ١٩٢٣ نظمت ندوة على شرف ارنست رينان، ولا أعرف شيئاً عن أبحاث هذه الندوة . وقد ألقى مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ – ١٩٤٧) محاضرة عن العلاقة بين رينان وجمال الدين الأفغانى. فقد كان رينان يشعر، وهو يتحدث معه، أنه أمام ابن سينا أو ابن رشد. ومع ذلك فقد انتقد رشيد رضا هذه المحاضرة بشدة فى مجلة المنار " . أما البرت حورانى فقد كان تعليقه على كتاب مصطفى عبدالرازق " تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية " (القاهرة ١٩٤٤) أنه مؤلف فى إطار عقلانية القرن التاسع عشر ، وأن شبح رينان يهيمن على الكتاب، بل إن شبحه يهيمن على معادلة مؤثرة مفادها أن عام ١١٩٨ وهو عام موت ابن رشد هو تحول سلبى فى تاريخ الفكر الإسلامي . فقد كان موته نهاية تراث كان من الممكن أن يكون تراثاً تنويريا.

ثم يستطرد فيلد قائلاً إن الفلسفة العربية لم تنته بموت ابن رشد . بيد أن رينان يركز على العام ١١٩٨، ويرى انه منذ ذلك

العام حتى عام ١٧٩٨ والفكر الحر فى العالم الإسلامى مسحوق، لمدة ستمائة عام. ومع عام ١٧٩٨، وهو عام غزو نابليون لمصر، كان محكوماً على مصر أن تصطدم بالحداثة. وهكذا أصبح ذلك العام علامة فارقة على حقبتين، وعلى فجر عالم جديد. فقد ارتأى رينان وأتباعه أن حرق مؤلفات ابن رشد ونفيه وموته علامة على حقبة أطلق عليها حقبة "الانحطاط". وما زالت هذه الحقبة فيما بين ١١٩٨ و ١٧٩٨ تمثل ، فى رأى كثيرين من مؤرخى الشرق الأوسط، حقبة ظلام وكسل عقلى. وبعد موت رينان تم الاتفاق على أن موت ابن رشد نقطة تحول فى تاريخ الفكر الأوروبى والفكر الإسلامى، وأصبح ابن رشد رمزا على بزوغ ثقافة أوروبية، وسقوطه فى النسيان رمزاً على انحطاط الثقافة الإسلامية.

ولكن لا أحد يدرى مَنْ الذى صك لفظ " انحطاط" للدلالة على سمة الثقافة فى الإمبراطورية العثمانية فى حين أن اللفظ المقابل للانحطاط وهو " النهضة" ذاع وانتشر فى القرن التاسع عشر فى الفكر العربى، وأصبح لدينا توأم: انحطاط ونهضة، أى لا انحطاط بدون نهضة .

ويختم ستيفان فيلد قائلاً بأن ثمة ملاحظة جديرة بداها ارنست رينان نفسه: ينبغى البحث عن الحركة الفلسفية الإسلامية الحقة لدى

فرق علماء الكلام، ثم تساءل فيلد قائلاً : هل يمكن العثور على التراث الفلسفى الحق لفكر التنوير فى أعمال ابن سينا وملا صادرا وابن عربى؟

وأظن أن هذا البحث لشتيفان فيلد ينطوى على مسألتين واضحتين واشكالية خفية.

المسألة الأولى تدور على فكرتين : الفكرة الأولى أن المثقفين العرب ليسوا إلا أتباعا لما قاله المفكر الفرنسى ارنست رينان عن ابن رشد، والفكرة الثانية أن أرسطو قد حلّ محل الإسلام .

عن الفكرة الأولى نقول إن التيار السائد بين المثقفين العرب هو تيار الإخوان المسلمين، وأن هذا التيار يستند إلى الفقيه ابن تيميه وهو الفقيه المعتمد من القرن الثالث عشر حتى بداية القرن الواحد والعشرين. وابن تيميه على النقيض من ابن رشد؛ إذ هو ضد المنطق وضد التأويل. عن المنطق يقول: "لا يحتاج اليه الذكى ولا ينتفع به البليد [illegible]" وعن التأويل [illegible] المنقول يتفق مع صريح المعقول. ثم إن الأخذ بالتأويل يفضى إلى نظرية الحقيقتين: حقيقة خاصة بالعلماء وحقيقة خاصة بالجمهور في حين أن الحقيقة واحدة ، والحق واحد.

أما ما تبقى من تيارات فكرية خارج تيار الإخوان المسلمين فهى فى أغلبها محافظة على عقلانية [illegible] ولا [illegible]

من الحوار الوارد فى كتاب "حوار حول ابن رشد" الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة والحوار الوارد فى كتاب "ابن رشد والتنوير" الصادر فى القاهرة عن دار الثقافة الجديدة، وفى نيويورك عن دار بروميثيوس. وتأسيساً على ذلك فإن قول شتيفان فيلد بأن أرسطو قد حلّ محل الإسلام قول بلا أساس.

هذا عن المسألة الأولى، أما عن المسألة الثانية فهى تدور على أن ابن رشد ليس إلا مجرد تابع لأرسطو . والمدقق فى قراءة أعمال ابن رشد ، وعلى الأخص المنطق، يرى أن ابن رشد يتناول المنطق على غير تناول أرسطو فى إقرار القسمة الثنائية بين الجمهور والراسخين فى العلم . وعلى الرغم من أن هذه القسمة الثنائية قسمة تقليدية فى الفكر الإسلامى إلا أن هذه القسمة هى القضية الاساسية فى منطق ابن رشد. فالمنطق ، عنده، منطقان: منطق الجمهور وهو منطق الاستقراء، ومنطق الراسخين فى العلم وهو منطق القياس العقلى.

هذا بالإضافة إلى أن ابن رشد قد أدخل مفهوم التأويل فى المنطق وهو مفهوم لم يكن واردا عند أرسطو. فالتأويل، عند ابن رشد، يعنى أن ثمة معنيين للنص الدينى أحدهما معنى ظاهر والاخر معنى باطن. والمعنى الباطن هو بسبب اعمال العقل فى النص الدينى، ومن ثم تتعدد التأويلات. ومن هنا قال ابن رشد بأنه لا إجماع مع التأويل ولا تكفير مع التأويل.

هذا عن المسألتين فماذا عن الإشكالية الخفية ؟

الإشكالية الخفية وغير المعلنة صراحة فى مقال شتيفان فيلد هى أن فلسفة ابن رشد من جذور التنوير الأوروبى فى حين أن هذه الجذور قد اجتثت من حديقة الفكر العربى. وهذا هو ما أسميه مفارقة ابن رشد " .

وأظن أن هذه المفارقة مردودة إلى مفهوم التأويل الذى له الفضل فى تأسيس عصر الإصلاح الدينى وعصر التنوير. فإذا كان لوثر هو المحرك الأول للعصر الأول فذلك مردود إلى عبارته المأثورة: " الفحص الحر للإنجيل" وهى عبارة تعنى تحرر العقل من السلطة الدينية، وبالتالى إعمال العقل فى النص الدينى، أى مشروعية التأويل . ومن ثم فإن الذى يأخذ بالتأويل يصبح موضع تكفير من السلطة الدينية وهذا ما حدث للوثر فقد لُقب بـــ " الهرطيق " أى الكافر.

وأظن أيضاً أن القسمة الثنائية بين الرشديين واللارشديين فى أوروبا مردودة، فى أصلها، إلى مفهوم التأويل. واستناداً إلى ذلك كُفر الرشديين.

وأحسب أن شتيفان فيلد قد تجنب الخوض فى هذه الأمور لكى يؤثر السلامة فاتجه إلى حل مفارقة ابن رشد بحذفها وتجاهلها ووضع مكانها حلا آخر وهو أنه الأفضل للعالم الإسلامى الاتب

نحو التصوف متمثلاً فى ابن سينا وملا صادرا وابن عربى. الأول لديه عناصر صوفية والآخران صوفيان على الأصالة.

وفى عام ١٩٩٧ أخرج يوسف شاهين فيلماً عن ابن رشد بعنوان "المصير". وكان قد أرسل خطابا إلى رئاسة مؤتمر " ابن رشد والتنوير" يعتذر فيه عن عدم الحضور، ويعلمها أنه قرر إخراج الفيلم المذكور آنفاً. وقد تُرجم سيناريو الفيلم إلى الفرنسية فى عام ١٩٩٧.

وفى فبراير ١٩٩٨ أقام معهد ثرفانتس بدمشق والمعهد الكاتالانى للمتوسط بالتعاون مع كلية الآداب بجامعة دمشق والسفارة الأسبانية والسفارة الموريتانية "ندوة ابن رشد الدولية". ولم يكن عقد هذه الندوة مجرد مناسبة، وإنما لبيان الأهمية التاريخية لابن رشد، إذ هو يشكّل ذروة التطور الفلسفى والعلمى الذى بدأ قبل عصر الخليفة عبدالرحمن الثالث الناصر بالله بمائتى عام عندما تعرف الأندلسيون، لأول مرة ، على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وعلى الفلاسفة المشرقيين. وقد أفضى ذلك كله إلى أوج الفلسفة الأندلسية عند ابن باجه وابن طفيل وابن رشد. وكان لهؤلاء الثلاثة صفات رئيسية مشتركة وهى أنهم أطباء وعلى علاقة بالسلطة، ويهتمون بالعلوم وبالأخص علم الفلك، وفى رعاية الدولة الموحدية وعلى الأخص فى عهد أبى يعقوب يوسف. وقد تأسست هذه الدولة بعد انهيار الدولة

المرابطة التى كانت قد رفضت العلوم اليونانية وخاصة الفلسفة وعلم الفلك فأهملت كلا من الثقافة والعلم.

وفى نفس العام، عام ١٩٩٨ صدرت ثلاثة كتب، فى أوروبا، عن ابن رشد. فقد أصدر المستشرق الفرنسى روجيه أرنالديز كتاباً بعنوان "ابن رشد، عقلانى فى الإسلام". وعلى غلاف الكتاب صورة الممثل نور الشريف على هيئة مختلفة لابن رشد. والكتاب يدور على التمييز بين نقد ابن رشد لحجج علماء الكلام وبين فحصه لمعطيات الوحى، بمعنى أن ذلك النقد لا يعنى نفى الوحى، لأنه إذا كان ابن رشد على علاقة حميمة بخليفة الموحدين وإذا كان المهدى بن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، متزمتا فقد خلص أرنالديز من ذلك إلى ضرورة التزام ابن رشد بهذا التزمت، ومن ثم تنهار الصورة الشائعة عنه بأنه فيلسوف عقلانى محض أو فيلسوف مادى، وتحل محلها صورة ابن رشد محرر المسلمين من سلطان الفقهاء الموروث عن المذهب المالكى بعد أن تجمد، وهو سلطان لا يعتمد على البرهان وإنما على الجدل والخطابة. ويبقى بعد ذلك أنه فيلسوف مؤمن بالله على طريقة التصوف القرآنى. والغريب فى أمر هذا التفسير الأحادى أنه يتجاهل احراق مؤلفات ابن رشد واتهامه بالكفر والزندقة ونفيه إلى أليسانه، وكل ذلك تم بالتعاون الوثيق بين كل من السلطة السياسية والسلطة الدينية.

وأخيراً أصدر المستشرق الانجليزى أوليفر ليمان كتاباً عن ابن رشد عنوانه "ابن رشد وفلسفته" الغاية منه بيان أسلوب ابن رشد فى كيفية التدليل على أهمية الفلسفة فى قدرتها على معرفة العالم، وعلى معرفة المبادئ الكامنة فى البنية الفلسفية وفى اللغة المستخدمة. والغاية منه أيضاً بيان أن الفلسفة الإسلامية هى فلسفة بالمعنى الدقيق، وأن فلسفة ابن رشد دليل على ذلك ، إذ هى تنطوى على نظريات فلسفية معقدة تستلزم تحليلاً فلسفياً.

خاتمة مبتسرة

هذه هى قصة المفارقة "مفارقة ابن رشد". وقد أثارت جدلاً فى العصر الوسيط كما أثارت جدلاً فى العصر الحديث، على الرغم من المسافة الزمنية التى تجاوزت ثمانمائة عام. ومعنى ذلك أن ما حدث لابن رشد، من اضطهاد فى حده الأدنى ومن استبعاده من مسار الحضارة الإنسانية فى حده الأقصى، هو إفساد للعقل ، وهو إفساد فى حاجة إلى تحليل نفسى وتحليل معرفى.

ولهذا ثمة سؤالان :

ما هى الدوافع اللاشعورية لاضطهاد ابن رشد؟

وفى صياغة أخرى :

هل الإنسان خائف من كشف أوهام متجذرة فى أعماقه قد يتسبب عنه اهتزاز لاستقرار نفسى مزعوم ؟

وما هى العوامل المعرفية لاستبعاد ابن رشد ؟

وفى صياغة أخرى :

هل الإنسان خائف من الهبوط إلى التفكير بالنسبى بديلاً عن الصعود إلى التفكير بالمطلق ؟

إلا أن الجواب عنهما ليس من شأن هذا الكتاب.

الفهـــرس